51e ANNÉE (6e SÉRIE) N° 33 16 AOUT 1934

# L'AMI DU CLERGÉ

## *Revue de toutes les Questions Ecclésiastiques*

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE, PRÉDICATION
JURISPRUDENCE CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE

*Publié avec l'Imprimatur de Mgr l'Evêque de Langres. — Paraît à Langres tous les jeudis*

**Mgr F. PERRIOT**
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

**Mgr A. ROZIER**
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

Toutes les lettres doivent être adressées à : M. le Directeur de L'AMI DU CLERGÉ, à Langres (Hte-Marne).

*PRIX DE L'ABONNEMENT ANNUEL :*

FRANCE et COLONIES FRANÇAISES { Edition complète..... 18 fr. / Edition partielle..... 13 fr. | ETRANGER { Voir les conditions détaillées à la 1re page de la *couv.* du 7 décembre 1933.

L'édition complète comprend la *Doctrine* et la *Prédication*; l'édition partielle n'a pas la *Prédication*.
On n'accepte pas d'abonnements de moins d'un an, ni d'abonnements à la *Prédication* sans la *Doctrine*.
Tous les nouveaux abonnements partent du *1er Janvier* de l'année en cours.
Les abonnés de France et des Colonies reçoivent gratuitement la *Jurisprudence*; pour l'Etranger elle coûte 2 fr. 50.

Les annonces sont reçues exclusivement chez M. Jacques LEGUERNEY, 24, rue de Madrid, Paris 8e.

Chèques postaux : Nancy. 21.88

## SOMMAIRE

DOCTRINE

(Ce n° comprend deux fascicules)

**Chronique de Théologie.** — *Histoire des Dogmes.* — I. Règle et sources de la foi : Van den Eynde, 529 ; Théophile Spacil, 533. — II. Questions dogmatiques. A) Dieu : P. Sébastien Guichardan, 534. B) Jésus-Christ : E. Amann, Ortiz de Urbina, 536; J. Rivière, 537. C) La Sainte Vierge : Fr. Jérôme de Paris, 538 ; P. Vogt, 539. D) Eucharistie : J.-R. Geiselmann, 539. — III. Controverses théologiques : D. Pop (le cas du pape Formose), 540 ; H.-X. Arquillière, 542 ; J. Carreyre (le synode de Pistoie), 544. — IV. Monographies, 544.

**La vie commune dans le Clergé diocésain.** — Compte rendu du Ve Congrès communautaire tenu à Montmartre le 10 juillet. — 1° Etude théorique de la vie commune, 546. 2° Etude pratique de la vie commune, 548.

**Liturgie.** — Consultations diverses, 550.

**L' « Ami du Clergé » et les livres.** — Chateaubriand, d'après l'ouvrage de M. Hubert Gillot, 554. — Comptes rendus bibliographiques : chan. Louis Bordet, P. Thonnard, P. Wébert, 557; Mgr Tihamer Toth, P. Boumard, Eugène Sol, 559; Jean Monval, abbé David, Jacques des Gachons, 560.

PRÉDICATION

Il n'y en a pas dans le présent n°.

## PETIT COURRIER

Q. — Veuillez avoir la bonté de m'indiquer les plus importants parmi les derniers ouvrages de retraites ecclésiastiques, et de retraites pour religieux ou religieuses.

R. — 1° Retraites sacerdotales : Mgr Gonon, *La Halte sacerdotale*, 4 vol. in-12 à environ 15 f. l'un, Librairie du Sacré-Cœur, 6, place Bellecour, à Lyon ; — cardinal Mercier, *Retraite pastorale*, in-8, 14 f., Paris, Casterman.

2° Retraites religieuses : J. Baetsman, *Retraite de huit jours pour des religieuses*, in-8 de 180 p., franco 7 f. 50, chez G. Poussin, éditeur, 6, rue du Meillet, à Evreux (Eure) ; — Mgr Hedley, *Retraite*, in-12 de 455 p., 12 f. 50, Paris, Lethielleux ; — Mgr Bourchany, *Entretiens sur la vie religieuse*, in-12 de VI-215 p., 8 f., Paris, Téqui.

Q. — Connaîtriez-vous des ouvrages destinés à des jeunes gens ou des jeunes filles un peu cultivés et susceptibles : 1° de leur donner le goût de l'apostolat ; 2° de l'apostolat par l'enseignement ?

R. — Ad I. Les ouvrages destinés à développer dans la jeunesse le goût de l'apostolat ne manquent pas. — Pour la technique de l'apostolat dans les œuvres, vous avez l'excellent manuel *Nos Jeunes*, présenté par Mgr Gerbier « aux Directeurs de nos œuvres paroissiales de *garçons*, et à tous ceux qu'intéressent le fonctionnement et le développement de cet organe essentiel de l'apostolat » (Paris, Bloud et Gay, 33 f.). — La nécessité de l'apostolat laïque est bien présentée par le P. Dabin, S. J., *L'Apostolat laïque* (Bibliothèque catholique des sciences religieuses, Bloud et Gay, 12 f.) ; mais son livre aura besoin d'être mis à la portée de votre jeunesse. Voyez ce que l'*Ami* en a dit en 1931, p. 749. — Enfin l'esprit de l'apostolat pourra être intensifié par la lecture de *Sois Apôtre* de M. l'abbé A. Garnier, Paris, *Spes*, 10 f.

Ad II. La seconde question — ouvrages écrits pour développer le goût de l'apostolat par l'enseignement — a déjà beaucoup préoccupé le rédacteur de l'*Ami* chargé de vous répondre. Ayant eu lui-même, à plusieurs reprises, l'occasion de parler de cet apostolat à un groupe de jeunes filles d'élite, il a dû s'inspirer d'ouvrages qui ne traitent pas directement la question, mais cependant s'y rattachent étroitement.

Tout d'abord les biographies des saints fondateurs et fondatrices de Congrégations ensei-

**gnantes : par exemple (cette liste n'est pas exhaustive, bien entendu) : S. Jean-Baptiste de la Salle, par F. Laudet (12 f., Tours, Mame) ; Sainte Marie-Madeleine Postel, par Mgr Grente ; Sainte Madeleine-Sophie Barat, par Geoffroy de Grandmaison ; S. Jean Eudes, par H. Joly, tous trois volumes de la collection *Les Saints*, 10 f., Paris, Gabalda.**

**Ensuite, et peut-être surtout, des livres plus didactiques où se reflètent les préoccupations pédagogiques des fondateurs. Nous vous signalons spécialement deux brochures d'un intérêt réel : *Les idées pédagogiques de S. Ignace de Loyola*, par J. Misson, S. J., 5 f., Paris, Lethielleux ; et *Les idées pédagogiques de S. Jean-Baptiste de la Salle*, par J. Herment, 7 f., ibid.**

**Mais c'est à vous d'utiliser ces documents pour en tirer les idées-forces qui, avec la grâce divine, feront germer dans l'âme de vos jeunes gens et de vos jeunes filles la vocation à l'apostolat par l'enseignement.**

---

Q. — Pourriez-vous m'indiquer un recueil de morceaux choisis de poètes modernes (Lamartine, Hugo, Musset, etc.,) qui pourrait servir pour la prédication et l'apologétique ?

**R. — Duplessy, *Victor Hugo apologiste*, recensé ici le 10 mai, p. 150. — En 1893, le même auteur avait publié un vol. in-8 intitulé : *Les Apologistes laïques au XIX^e^ siècle*, qui est maintenant épuisé.**

---

Q. — Quels ouvrages consulter : 1° sur la confession au XVI^e^ siècle et aujourd'hui, dans le droit canon ; 2° sur l'histoire du secret de la confession ?

**R. — Ad I. Voyez l'article *Confession* du *Dictionnaire de Théologie cath.*, et complétez-le, pour la discipline actuelle, par Cappello, *De Pœnitentia*, in-8 de 896 p., 32 lires, Turin, Marietti.**

**Ad II. Léon Honoré, S. J., *Le Secret de la confession, Etude historico-canonique*, in-8 de XXII-160 p., Bruges, Beyaert (longuement recensé ici en 1925, p. 169-173).**

---

Q. — En France, le jour de la fête de S. Jean-Marie Vianney, est-on obligé de réciter au 2^e^ Nocturne les leçons du Propre qui ont été concédées après la béatification ? Ne serait-il pas plus normal de prendre celles du bréviaire, où il est parlé de la canonisation et qui, semble-t-il, doivent annuler les autres ?

**R. — Nous avons traité la question l'an dernier, p. 747 ; notre avis est que l'on peut, en France, prendre les antiennes spéciales du *Magnificat* et du *Benedictus*, la messe du Propre national et les leçons correspondantes du 3^e^ Nocturne, et les leçons du 2^e^ Nocturne approuvées le 14 mars 1928 pour l'Eglise universelle.**

---

Q. — L'*Ami* pourrait-il me dire s'il existe une sainte Brive ?

**R. — Nous n'en trouvons pas.**

---

Page 250 : Voici quelques renseignements complémentaires sur la nouvelle collection des tableaux évangéliques de l'abbaye de Saint-André (n° des 22-29 juillet dernier du *Bulletin Paroissial liturgique*) :

*Les Evangiles des Dimanches et des Fêtes de l'année* (une planche par Evangile) : magnifique collection artistique de 63 grandes planches murales (39 × 60 cm) tirées en 6 couleurs sur papier fort. Dessins originaux de Joseph Speybrouck, et textes de Dom Gaspar Lefebvre.

Chaque planche se vend séparément 4 f. 50 (belges).

Prix de faveur pour les souscripteurs à la collection entière (le port est en plus des prix ci-dessous) : Belgique : 200 f. — France : 200 f. français. — Etranger : 48 Belgas. Paiement après réception. — On souscrit à l'Apostolat liturgique de l'Abbaye Saint-André, par Lophem-les-Bruges (Belgique).

---

**Collection « Missionarius. » — Optimisme et Apostolat, par H. Crapez et E. Moulis, missionnaires lazaristes. In-8 de 288 pages. — En Mission. *Extrait des Lettres* de Cyprien Aroud, C. M., missionnaire en Chine (1899 1928). In-8 de XXVI-272 p. — Procure « Missionarius, » 36, avenue Reille, Paris 14^e^.**

I. — Le premier de ces volumes est un recueil de sentences et d'exemples, groupés sous quatre chefs : soyons *joyeux* ; soyons *confiants* ; soyons *bons* ; soyons *ardents*. Les missionnaires « isolés dans la brousse » y trouveront le moyen de persévérer dans leur apostolat, malgré les difficultés physiques et morales du ministère, et de vaincre ce mal que nos soldats appelaient « le cafard ».

Est-il besoin d'ajouter que les prêtres du ministère paroissial, en France, trouveront pareillement, dans la lecture de ces traits édifiants, réconfort et courage dont ils ont besoin tout autant que les missionnaires ?

II. — Le P. Aroud a été l'un des plus zélés apôtres de la mission de Wenchow (Chine). Elle commençait à peine, quand il y arriva en 1899. Il n'y avait dans tout le district qu'une modeste résidence, deux ou trois oratoires, avec deux prêtres pour administrer quelques centaines de chrétiens. Or, sur ce même territoire, il y a maintenant quatre stations en pleine activité, groupant plus de 26.000 catholiques sous la direction de 18 prêtres et de plus de 150 catéchistes. A cette œuvre, M. Aroud s'est épuisé.

C'est pour la continuer qu'on a cru bon de publier une partie des lettres qu'il écrivait régulièrement à ses amis et bienfaiteurs. Ces lettres seront utiles tout d'abord aux aspirants-missionnaires, dont l'esprit sera satisfait par les descriptions de la vie en mission, et le cœur stimulé par les échos d'un noble apostolat. Elles seront utiles ensuite et surtout à plus d'un missionnaire missionnant porté à considérer le mauvais côté des choses et des gens : les missionnaires, en effet, y trouveront la manière heureuse de « s'adapter » sans niaiserie, de « se donner avec profit » en se faisant tout à tous, de « travailler fraternellement » avec des collaborateurs, prêtres européens ou indigènes. Elles seront utiles enfin aux nombreux amis et bienfaiteurs des missions, qui constateront le grand bien que, dans la communion des saints, peuvent faire « en mission » leurs prières, leurs sacrifices, leurs aumônes et jusqu'à une simple lettre adressée à tel ou tel « exilé du Seigneur ».

ANNONCES

GOUTTE GUÉRISON RAPIDE de l'ACCÈS de GOUTTE par la
LIQUEUR LAVILLE
Spécifique universellement employé depuis un demi-siècle.
COMAR & Cie, 20, Rue des Fossés-Saint-Jacques, PARIS

VINS DE MESSE
La première œuvre fondée à GAILLAC en 1907, par M. Elie Bertrand, avec l'autorisation de Monseigneur l'Archevêque d'Albi.
Contrôlée par M. le Chanoine Goffre, archiprêtre de Gaillac, et M. le Chanoine Prat, directeur de l'Ecole de Sarlat (Dordogne).
*Vins strictement conformes aux règles canoniques, avec certificat de pureté.*
S'adresser à MM. Elie et Pierre BERTRAND, père et fils, prop.-viticulteurs, 10, r. Ancien-Collège, Gaillac (Tarn).

MAX INGRAND
8, PASSAGE TENAILLE - PARIS (14^e^)
a réalisé les
VITRAUX
DE L'ÉGLISE SAINTE-AGNÈS A ALFORT

51e ANNÉE (6e SÉRIE) N° 33 16 AOUT 1934

# L'AMI DU CLERGÉ

*Paraît à Langres tous les Jeudis*

**Mgr F. PERRIOT**
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

**Mgr A. ROZIER**
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

## Chronique de Théologie

### Histoire des Dogmes

SOMMAIRE

I. RÈGLE ET SOURCES DE LA FOI. — 1. Damien VAN DEN EYNDE : *Les Normes de l'Enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles.* — 2. Théophile SPACIL, S. J. : *Doctrina theologiæ Orientis separati de revelatione, fide, dogmate.*

II. QUESTIONS DOGMATIQUES. — A) DIEU. — 3. P. Sébastien GUICHARDAN : *Le problème de la simplicité divine en Orient et en Occident aux XIVe et XVe siècles : Grégoire Palamas, Duns Scot, Georges Scholarios.* — B) JÉSUS-CHRIST. — 4. E. AMANN : *La doctrine christologique de Théodore de Mopsueste,* à propos d'une publication récente. — 5. F. ORTIZ DE URBINA, S. J. : *Die Gottheit Christi bei Afrahat.* — 6. J. RIVIÈRE : *Le dogme de la Rédemption au début du Moyen Age.* — C) LA SAINTE VIERGE. — 7. Fr. JÉRÔME DE PARIS : *La doctrine mariale de S. Laurent de Brindes.* — 8. P. VOGT, S. J. : *Mariæ sacrosanctæ et Deiparæ virginis vita, ex opere S. Canisii.* — D) EUCHARISTIE. — 9. Josef Rupert GEISELMANN : *Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter.*

III. CONTROVERSES THÉOLOGIQUES. — 10. D. POP : *La Défense du Pape Formose.* — 11. H.-X. ARQUILLIÈRE : *L'augustinisme politique* et *S. Grégoire VII. Essai sur sa conception du pouvoir pontifical.* — 12. J. CARREYRE : *Le Synode de Pistoie* (article du *Dict. de Théol. cath.*).

IV. MONOGRAPHIES. — Résumé des monographies parues dans le *Dict. de Théol. cath.*, fasc. 95-99, notamment du P. GALTIER, Denys *Petau ;* de M. BARDY, *Philon le Juif ;* de M. AMANN, *Photius ;* du P. TEETAERT, *Pierre Auriol ;* du P. de GHELLINCK, *Pierre Lombard.*

#### § Ier. — Règle et sources de la foi

La règle prochaine de la foi est l'enseignement actuel du magistère ecclésiastique. Ce n'est pas à ce sens strict que nous nous attachons ici ; les ouvrages dont nous allons parler considèrent « les normes de l'enseignement » chrétien dans un sens plus général, qui contient à la fois l'idée de « source » et l'idée de « règle ».

1. « Par normes de l'enseignement chrétien, écrit le P. Damien van den Eynde, O. F. M., la théologie et l'histoire des dogmes entendent tout ce que la foi a accepté comme source de sa croyance ou comme règle de ses attitudes religieuses au sens le plus général du terme ; tout ce qui, par conséquent, lui a servi de critère pour fixer son dogme et sa morale, sa discipline et son culte. La révélation divine, l'Ecriture, la tradition apostolique, le magistère des églises ou des docteurs, les symboles ont tous, de quelque façon, joué ce rôle auprès des chrétiens. »

C'est l'histoire de ces « normes de l'enseignement chrétien » que le P. Damien a voulu retracer, en limitant ses recherches aux trois premiers siècles de l'Eglise [1]. Son travail intéresse au premier chef la théologie et l'histoire des dogmes, car il concerne les fondements mêmes de tout le système doctrinal chrétien après la disparition des apôtres, et à ce titre il se fixe au point central des discussions qui partagent l'Orient et l'Occident, l'Eglise catholique et les communautés issues de la Réforme.

La question n'est donc pas nouvelle, et cependant elle n'avait fait encore l'objet d'aucune étude directe et spéciale. Du côté protestant comme du côté catholique, le problème n'a été touché qu'à l'occasion de la thèse plus générale de la naissance de l'Eglise catholique.

Harnack et R. Seeberg, chez les protestants, font du christianisme des temps apostoliques avant tout une religion de l'Esprit : l'enseignement appartient aux charismatiques. Au IIe siècle, l'évolution est accomplie : le christianisme est une fédération d'églises organisées sous l'autorité d'évêques monarchiques, professant une foi bien déterminée, conçue comme identique avec l'enseignement des apôtres. L'enseignement appartient aux évêques, les charismatiques — s'il en reste encore — leur étant soumis. Harnack explique l'évolution par suite d'une transformation radicale qui se serait opérée à partir du milieu du IIe siècle, à la suite de la triple crise gnostique, marcionite et montaniste. L'Eglise fut obligée de se donner un symbole, un canon des Ecritures, une hiérarchie locale possédant l'autorité doctrinale. Seeberg conçoit une évolution moins brusque : elle était en germe dans les principes dont l'Eglise vivait depuis ses origines et son cours ne fut pas déterminé par la réaction contre les trois hérésies susdites. Si l'action de l'Esprit se manifeste dans l'Eglise naissante, il faut reconnaître, à côté

[1] DAMIEN VAN DEN EYNDE, O. F. M., docteur en théologie. — *Les Normes de l'Enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles.* — In-8 de XXVIII 360 p. ; Paris, Gabalda et Fils ; Gembloux (Belgique), J. Duculot. (Thèses de Louvain, 2e série, t. XIV).

d'elle, un « complexe relativement fixe formé de notions et de jugements religieux et moraux, d'un certain nombre d'institutions, des Ecritures de l'Ancien Testament et de l'autorité de Jésus et des apôtres. » C'est ce complexe de la Tradition, antérieure à l'Ecriture, qui est à proprement parler la source du dogme; et peu à peu, sous l'influence d'une évolution interne, la règle de foi n'existera plus dans les charismatiques, mais dans l'autorité des évêques se substituant à eux.

Seeberg est bien plus près de la vérité que Harnack, encore qu'il ne conçoive l'évolution de l'Eglise que comme un phénomène purement humain. Mgr Batiffol, dans *L'Eglise naissante et le catholicisme,* a fait la critique des thèses protestantes ; mais il n'examine les problèmes des normes de la doctrine qu'en dépendance de ses recherches sur la formation de l'Eglise catholique ; et il insiste beaucoup plus sur la continuité du christianisme que sur son évolution. Il admet que le christianisme posséda, dès l'origine, les normes qui régissent son enseignement : d'une part, l'Evangile, d'abord enseigné, et par conséquent postérieur à la tradition ; d'autre part, les églises locales confédérées et dans lesquelles l'autorité doctrinale appartient à l'évêque. Dès le début, l'église de Rome exerça, dans les idées comme dans les faits, une réelle primauté sur les autres. Ni l'épiscopat monarchique, ni la primauté romaine n'ont rien d'un coup d'Etat.

Ce sont substantiellement les mêmes idées que va développer notre auteur, mais en étudiant directement la question des normes dans les sources elles-mêmes, citées d'après les meilleures éditions, et en tenant compte des résultats des travaux contemporains.

Guidé par la nature même des sources, par les monuments de la littérature patristique des trois premiers siècles, et par les étapes de la solution du problème, il a divisé son travail en deux parties. La première groupe les remarques occasionnelles et plutôt rares des Pères apostoliques et des premiers apologistes (de la fin du 1er siècle à 180 ou 190) ; la seconde examine l'œuvre de systématisation accomplie par les penseurs chrétiens depuis S. Irénée jusqu'à la fin du IIIe siècle. L'ordre adopté est systématique, c'est-à-dire groupe sous quelques idées maîtresses les données de toutes les sources.

La première partie est forcément plus courte et moins riche d'enseignements. Chez la plupart des Pères apostoliques, — *Didaché, Martyre de Polycarpe,* Papias, Hermas, Ignace, — la révélation divine apparaît très particulièrement manifestée par la prédication du Christ et par celle des Apôtres, dont l'autorité se réduit à l'autorité du Christ. L'*Epître de Barnabé* et la *Prima Clementis* accordent une place plus considérable aux prophètes ; mais le Christ reste le révélateur par excellence et les apôtres ne sont que ses messagers parmi les nations. Chez les premiers apologistes, Justin tout spécialement, les prophètes de l'Ancien Testament prennent un relief considérable : leur témoignage est à la base de notre foi au Christ *(Apol. I.,* 53). Mais la prédication du Christ marque l'apogée de la révélation, la mission des prophètes ayant été ordonnée à la préparer au sein du peuple juif, et celle des apôtres à la propager parmi les nations. Toutefois, vis-à-vis des nations, et précisément parce qu'il s'agit de convertir les païens, les apologistes tentent de présenter la révélation sous l'aspect d'une philosophie, concluant des erreurs de la raison à la nécessité de la révélation.

La première source à laquelle ils puisent, est l'Ecriture : les « prophètes » auxquels ils se réfèrent sont uniquement les écrivains inspirés ; ils ignorent les prophètes charismatiques. Les Ecritures de l'Ancien Testament, composées sous l'action de l'Esprit, servent réellement de norme à la foi chrétienne ; mais elles ne sont qu'une norme subsidiaire. Leur sens réel et complet n'est intelligible que par l'Evangile : leur autorité est subordonnée à la doctrine du Christ et des apôtres.

En subordonnant l'A. T. à l'Evangile, les premiers Pères montrent qu'ils ont conscience de puiser les enseignements divins à d'autres sources qu'aux Ecritures prophétiques : de fait, ils invoquent tantôt les paroles du Christ et des apôtres, tantôt la doctrine transmise et toujours vivante dans les Eglises. Les paroles du Christ et des apôtres *(logia)* ne sont pas toujours textuellement et même absolument dans les Evangiles ; ces *logia* proviennent ordinairement de traditions orales ou de divers écrits, qu'on classera plus tard en livres canoniques et apocryphes. Les *logia* ont été vraisemblablement reçus dans les Eglises, comme des formulations de la foi due au Christ et à ses apôtres ; mais, pas plus que les Ecritures elles-mêmes, ces formulations n'ont joué dans l'Eglise primitive le rôle de règle doctrinale suprême, car les Pères avaient remarqué que toute formule et que tout enseignement écrit se plie à différentes interprétations. Pour discerner le sens réel des *logia* du Seigneur, les chrétiens disposaient de la doctrine transmise intacte dès le début : c'est là l'enseignement oral et vivant des Eglises.

Nous avons constaté que les protestants (p. ex. R. Seeberg) ont fini par se rallier à cette conception, qu'ils avaient rejetée pendant plus de deux siècles. Si, dans les textes des premiers Pères, le mot ne figure pas, l'idée du moins de *tradition* apparaît nettement sous le triple aspect de dépôt transmis, de magistère vivant, de transmission par succession. Ce dernier aspect, que Tertullien devait mettre en relief, se trouve nettement affirmé par Papias, par la *Ia Clementis,* par Polycarpe, par Ignace d'Antioche et par Irénée. Le magistère vivant, norme suprême des fidèles, est donc la foi des apôtres, transmise dans l'Eglise par la succession ininterrompue des membres de la hiérarchie et surtout des évêques.

Avant de clore sa première partie, l'auteur étudie, dans la primitive Eglise, les rapports de la

règle de la foi aux charismes. Les premiers Pères ne voient pas d'opposition de principe entre les illuminations de l'Esprit et la doctrine transmise ; mais « malgré la faveur dont elles jouissent, les illuminations de l'Esprit ne constituent pas une norme de la doctrine ; elles apportent seulement un concours précieux à l'enseignement du magistère. Le prophète exprime, sous la motion de l'Esprit divin, les doctrines que les presbytres et les évêques enseignent conformément à la tradition. » (P. 100).

La gnose est plus indépendante : c'est un mouvement d'idées, mais déjà presque un parti. Les gnostiques ont tendance à se séparer des fidèles pour former une élite sous la direction des didascales.

L'auteur essaie de synthétiser sa pensée en ces termes :

« Le problème de l'Ecriture et de la tradition se réduit pour les Pères (du IIe siècle) à celui de la Loi et de l'Evangile. A leurs yeux, les enseignements des prophètes s'identifient avec les Ecritures, et celui du Christ et des apôtres, avec la doctrine transmise dès le début de l'Evangile. La prépondérance de la tradition sur les Ecritures était par conséquent un simple corollaire de la thèse plus générale des rapports des deux Testaments.

Les églises conservaient la doctrine évangélique sous la forme d'un enseignement traditionnel et vivant, et sous la forme de paroles du Christ et des apôtres, transmises oralement ou notées dans des écrits apostoliques et autres. Dès le début, la différenciation de la doctrine en Ecritures apostoliques et en enseignement oral était donc en germe ; mais avant le milieu du IIe siècle, elle ne s'est pas encore produite. Les *logia* ont une autorité comparable à celle de l'Ancien Testament, mais ils ne sont pas des Ecritures au sens plein du mot, et, en tous cas, ils restent subordonnés à « la doctrine transmise dès le début. »

On voit par là les nuances utiles que l'histoire apporte à l'antériorité de l'argument traditionnel par rapport à l'argument strictement scripturaire. Mais dès le début, l'Eglise elle-même apparaît comme la norme unique et suprême en matière doctrinale.

La deuxième partie étudie « les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des années 180-190 à 300. » Les sources interrogées sont nombreuses ; l'auteur les groupe sous seize chefs : une série d'apologies *(Discours à Autolycus* de Théophile d'Antioche ; *Epître à Diognète,* dont il recule la date au début du IIIe siècle ; la *Cohortatio ad Græcos,* du pseudo-Justin) ; de nombreux fragments, conservés pour la plupart par Eusèbe (Hégésippe, Rhodon, Apollonius, Caïus, Sérapion, Polycrate, Jules l'Africain, et divers évêques romains) ; les ouvrages d'Irénée de Lyon ; l'œuvre de Tertullien ; les écrits de Clément d'Alexandrie ; les traités exégétiques, polémiques et dogmatiques d'Hippolyte de Rome ; l'œuvre littéraire d'Origène ; l'œuvre de Cyprien ; le traité *De Trinitate* et plusieurs lettres de Novatien ; le *Discours à Origène,* le *Symbole de la foi* et quelques fragments de Grégoire le Thaumaturge ; le *De rebaptismate,* composé au temps de la controverse baptismale, attribué parfois, mais faussement, à Cyprien ; le sermon *De Aleatoribus,* dont l'auteur est incertain [1], mais en dépendance de Cyprien ; quelques fragments des actes du synode d'Antioche de 268, relatifs à Paul de Samosate ; les écrits de Méthode d'Olympe ; le Dialogue d'Adamantius ; les trois collections disciplinaires : l'*Ordonnance ecclésiastique égyptienne* (trad. latine, copte et arabe), qu'il faut vraisemblablement identifier à la *Tradition apostolique* d'Hippolyte ; la *Didascalie des apôtres* et les *Canons apostoliques.*

A dessein nous reproduisons, en la résumant, cette liste des sources principales où puise le P. Damien, parce qu'on y trouve les noms des auteurs qui représentent vraiment la science théologique de la fin du IIe et du courant du IIIe siècle. On ne sera pas étonné de n'y voir point figurer les ouvrages sans intérêt pour le but poursuivi ici, précisément parce qu'ils n'ont pas grande valeur théologique.

Fidèle au plan de la première partie, le P. Damien traite successivement de la révélation divine, de la tradition et de l'Ecriture. Les illuminations charismatiques n'existent plus ou ont perdu leur importance. Par contre, il faut tenir davantage compte des tendances générales des auteurs : les Pères, en effet, poussent leur travail de systématisation dans une double direction, dont l'une est plutôt favorable à la foi commune, l'autre à une gnose chrétienne. Ces deux mentalités influencent surtout la théorie de la tradition et le problème des rapports de la tradition avec l'Ecriture.

Les Pères appuient l'enseignement chrétien sur la révélation, et ils identifient cette révélation avec les Ecritures, anciennes et nouvelles. La voix de Dieu ou l'enseignement des Ecritures jouit d'une autorité absolue : elle paraît aux Pères l'unique critère du vrai et du faux, donc la norme de l'enseignement chrétien. Cette affirmation — l'auteur le démontre plus loin — n'implique pas, dans la pensée des Pères, une contradiction, comme si l'Ecriture était par elle-même suffisante à trancher tout débat.

Les principaux auteurs sont, à cette époque, gagnés à l'idée d'une gnose chrétienne, basée sur l'Ecriture et supérieure à la foi. Tous partagent les fidèles en simples croyants et en chrétiens spirituels, gnostiques ou parfaits. Toutefois la théologie d'Irénée et de Tertullien est animée d'un tout autre esprit que celle des Alexandrins. Les premiers sont hostiles à la philosophie, et ils insistent fortement sur la foi : la distinction entre fidèles ne porte pas, chez eux, à conséquence. Clément et Origène, par contre, font appel à la sagesse des Grecs : par delà la foi pure et simple, ils rêvent d'une science supérieure et mystérieuse, d'une gnose dans la possession de laquelle réside

[1] Notre auteur l'attribue à un évêque novatien. Plus vraisemblablement à un pape, écrit Cayré, *Précis de Patrologie,* t. I, p. 277.

la perfection. Au fond, déclare notre auteur, c'est le concept de théologie qui diffère : en Occident, la théologie est la simple mise en œuvre des doctrines manifestes de l'Ecriture ; en Orient, c'est la découverte des mystères dissimulés sous la lettre des Ecritures. Sans exagérer la portée de cette indication, il est juste d'y trouver une certaine manifestation du double esprit théologique, plus spéculatif ou plus pratique, qui partagera désormais le monde chrétien.

Chez Irénée tout d'abord, et chez les auteurs qui gravitent plus ou moins autour de lui, il existe une théorie de la tradition. Chaque église se croit dépositaire de la tradition, c'est-à-dire de la doctrine authentique des apôtres, transmise intacte grâce, comme on l'a dit, à la succession épiscopale. L'Eglise universelle, héritière des apôtres, est la dépositaire de la tradition apostolique. La tradition des églises d'origine apostolique servira donc de critère à la foi des autres églises, et celle de l'église de Pierre et Paul passe aux yeux d'Irénée et du pape Victor († 199) pour la pierre de touche de la foi de l'Eglise universelle. Les évêques, successeurs des apôtres, sont la règle suprême de la foi : c'est à ce titre que le pape Victor impose à toute la chrétienté la tradition de l'Eglise sur la question pascale. L'autorité doctrinale des églises se déduit donc, non de textes du Nouveau Testament, mais de la tradition apostolique de chaque église. Et c'est là, d'après Denys, Irénée, Victor, Caius, la force de l'Eglise romaine, dont la liste épiscopale remonte aux apôtres Pierre et Paul.

Tertullien, Hippolyte, Clément d'Alexandrie et Origène se rapprochent, pour le fond, de la doctrine d'Irénée; ils s'en séparent sur des points secondaires. Tous admettent que la foi des églises, transmise par succession, est le critère ultime de la vérité et la règle suprême de la foi. Tertullien, Hippolyte et Origène le disent en propres termes ; Clément le dit équivalemment. Tertullien et, sans doute, Hippolyte assignent aux églises d'origine apostolique le même rôle qu'Irénée. Dans sa période montaniste, Tertullien diminue, en matière de discipline, l'autorité des églises au profit de la raison et des révélations du Paraclet. Clément et Origène, par contre, ne parlent jamais d'une différence entre les églises. On se perd en conjectures pour trouver la raison de cette attitude.

Ces quatre écrivains reconnaissent également que les évêques, successeurs des apôtres, sont les organes de la tradition et constituent dans les églises un magistère vivant. Hippolyte rehausse la dignité des évêques ; Tertullien montaniste la réduit à un office de discipline ; Origène et surtout Clément sont réservés sur la fonction de l'évêque et de la hiérarchie en général. Il n'y a là semble-t-il, qu'un effet de l'estime qu'ils témoignent à la gnose.

L'idée de la succession apostolique fait des progrès ; elle est désormais associée au texte de Matth., xvi, 18-19. L'utilisation de ce passage scripturaire semble avoir déterminé aussi une évolution dans le concept de la succession romaine. Avant 200, les textes mettent l'Eglise romaine et ses évêques exclusivement en rapport avec les deux apôtres Pierre et Paul. Tertullien affirme que le pape Clément fut ordonné par Pierre, et un texte d'Hippolyte compte les évêques romains à partir non plus de Pierre et de Paul, mais de Pierre seul.

Avançons d'un pas dans notre enquête. Dans la seconde moitié du IIIe siècle, l'enseignement chrétien reste une tradition. Mais, à la différence d'Irénée et de Tertullien, les auteurs prêtent moins d'attention à sa continuité dans l'histoire qu'à sa conservation et à sa propagation par un magistère vivant. L'autorité doctrinale de l'épiscopat s'affirme avec une force particulière, non seulement chez Cyprien, mais chez tous les évêques de cette époque : Etienne de Rome, Denys d'Alexandrie, Firmilien de Césarée, l'auteur du *De aleatoribus*, etc. L'idée d'une tradition transmise par succession domine la controverse baptismale ; toutefois Cyprien, en opposition avec Etienne, n'attache plus à *traditio* que le sens d'enseignement authentique du Christ et des apôtres et ne se soucie pas de la continuité de cet enseignement dans la succession des évêques. Le rôle des églises apostoliques est moins prononcé : à part Etienne et Firmilien, les auteurs n'en parlent presque pas. Ce silence, à coup sûr, n'est pas accidentel chez Cyprien : tout en appelant l'église de Rome « le lieu de Pierre » et « l'église principale, » Cyprien refuse à sa tradition une valeur décisive. On sait d'ailleurs pourquoi.

Il semblerait, a-t-on dit plus haut, que pour les auteurs de cette époque, l'Ecriture représente la norme unique de l'enseignement chrétien. Tout un long chapitre (VII) tend à montrer que l'insuffisance des Ecritures était en fait reconnue : « D'après les auteurs des années 180 à 300, la subordination des Ecritures à la tradition se manifeste sur les points suivants : l'Ecriture est insuffisante pour maintenir la foi et pour résoudre les questions controversées ; elle ne saurait fixer définitivement ses propres limites et demande à être expliquée par la tradition et le magistère ; enfin, en matière de culte et de discipline, son contenu est moins étendu que celui de la tradition. » (P. 280).

Un dernier chapitre étudie « la règle de la vérité » qui, d'après le P. Damien, n'est autre « que l'ensemble des doctrines considérées comme immuables, qui distinguent les églises d'avec les hérésies » (p. 312). La règle de la vérité n'est donc pas le symbole, ni l'Ecriture, ni la tradition apostolique considérés en soi : elle est le contenu, supposé identique, de la révélation, de la parole écrite et de la doctrine traditionnelle ; bien plus, ce n'est que la partie principale et invariable du dépôt apostolique, celle dont la négation ou l'altération constitue l'hérésie.

« L'Eglise des trois premiers siècles, conclut l'auteur, a donc donné aux principaux problèmes

des normes de l'enseignement chrétien une solution uniforme dans l'ensemble. Son idée de la révélation, des Ecritures, de la tradition et de leurs rapports mutuels, son idée aussi de l'Eglise, de l'évêque et de leur autorité, passeront dans le patrimoine de la théologie. » (P. 322).

Plusieurs points cependant restent encore obscurs, qu'on n'abordera que plus tard. Tout d'abord, il semble bien que l'idée d'un progrès dans la foi soit étrangère à la pensée des Pères. En second lieu, la notion de la primauté d'enseignement de l'église de Rome n'est pas encore arrivée à maturité. Mais la conscience de toute la chrétienté ne tardera pas à reconnaître que l'église romaine a le droit d'imposer son enseignement.

Ce résumé de la thèse du P. Damien suffira, nous l'espérons, à en faire entrevoir la richesse. Cette thèse comble vraiment une lacune et laisse loin derrière elle les essais théologiques ou historiques déjà tentés sur le sujet de la tradition dans l'Eglise. Elle n'embrasse que trois siècles, il est vrai ; mais précisément c'est l'époque qui pourrait être opposée aux concepts plus récents de la norme de l'enseignement chrétien. Vaincre la difficulté dans sa racine, n'est-ce pas préparer la solution du problème tout entier ?

Ce qu'on ne peut dire ici que d'un trait, c'est le soin méticuleux avec lequel ont été relevés, dans les sources, tous les textes susceptibles d'apporter quelque lumière ; c'est l'abondance et l'exactitude parfaite des références ; c'est la logique exposition de la matière propre à chaque chapitre, dont, par surcroît, un bref résumé final fixe les idées maîtresses ; c'est enfin tout un apparat critique et littéraire, que couronnent deux excellentes Tables : table des citations patristiques et table analytique des matières.

Cette publication fait le plus grand honneur à son auteur et à l'Université de Louvain. Il sera désormais nécessaire d'y recourir pour l'étude des questions relatives à la foi de l'Eglise antique.

2. Sur des matières analogues, le savant P. Théophile Spàcil étudie la doctrine professée par l'Eglise orientale séparée. Il s'agit des questions intéressant la révélation, la foi et le dogme[1]. Ce sont là certainement des points où la concordance des deux Eglises, orthodoxe et romaine, s'affirme assez complète.

L'auteur divise en six chapitres son exposé.

Le premier concerne la notion même de *religion*, que les Orientaux, tout comme les Latins, considèrent comme le lien moral qui doit unir l'homme à Dieu, son Créateur, et dont ils proclament l'universalité et la nécessité. Tout comme les catholiques, ils rejettent les explications naturalistes et psychologiques sur l'origine et la nature de la religion et professent l'existence d'un Dieu personnel, distinct de ce monde, objet de notre culte intérieur et extérieur. Mais, est-ce l'effet des infiltrations protestantes ? de plus en plus les théologiens orthodoxes se plaisent à nier la possibilité pour l'homme de parvenir à la connaissance de Dieu par des voies naturelles. Le fondement de la religion serait donc une sorte d'intuition, un sens intime du divin. Et par là ils diminuent le rôle de l'intelligence et exaltent celui du sentiment.

En second lieu, la doctrine orientale sur la *révélation* se rencontre en bien des points avec la foi catholique. Pour nos frères séparés comme pour nous, la révélation divine est possible ; elle existe. Son objet est double : vérités accessibles à la raison et mystères proprement dits, dont il est possible à l'homme d'avoir une certaine connaissance indirecte et analogique. Ils admettent également les miracles et les prophéties, signes extérieurs de la révélation, et pour eux comme pour nous l'Eglise est le moyen nécessaire et infaillible chargé de la conservation et de la diffusion des vérités révélées. — Toutefois il existe de graves divergences : les théologiens orientaux n'ont pas une conception bien nette de la différence du naturel et du surnaturel par rapport à la fin dernière et peut-être (toujours sous l'influence du protestantisme libéral) considèrent-ils la révélation moins comme une communication extérieure faite à l'homme par Dieu que comme une opération secrète de Dieu se manifestant à l'intime même de l'homme. Aussi nombre d'entre eux estiment que les signes extérieurs, miracles et prophéties, ne sont pas nécessaires pour *discerner*, mais uniquement pour *confirmer* la révélation. La divergence la plus accusée concerne l'Eglise moyen nécessaire et infaillible de la conservation et de la diffusion des vérités révélées : tout ce qui touche au rôle du Souverain Pontife est systématiquement nié ; c'est l'Eglise universelle, par l'organe des évêques unis entre eux, qui est la règle de la foi.

En troisième lieu, avec nous les Orientaux professent une *double source* de la révélation : Ecriture et Tradition. On sait qu'ici les divergences sont minimes et portent, d'une part, sur la canonicité de certains livres et l'inerrance de certains passages de l'Ecriture, d'autre part sur une trop grande extension accordée parfois au concept de tradition.

La *foi* est exposée dans la théologie orthodoxe conformément aux principes catholiques, quant à sa nature, son objet, sa nécessité, son caractère surnaturel et libre. Toutefois — et nous retrouvons ici un écho de la notion faussée de révélation — cette foi, adhésion de l'intelligence aux vérités révélées, n'est, pour bon nombre d'orthodoxes, qu'une foi improprement dite, préparant la vraie foi, qui est le sentiment affectif intérieur de l'âme s'unissant à Dieu par l'expérience immédiate du divin.

[1] Theophilus Spacil, S. J., professor theologiæ dogmaticæ comparatæ in Pontificali Instituto orientalium studiorum. — *Doctrina theologiæ Orientis separati de revelatione, fide, dogmate.* Pars prima : Doctrina theologiæ orientis separati exponitur — In 8 de 252 p., 40 lires (dans les *Orientalia christiana*, vol. XXXI (2), p. 141 393). — Rome, Institut des Etudes orientales, 7, Piazza Santa Maria Maggiore.

Le même faux point de départ entraîne certaines divergences concernant *le dogme* : celui-ci serait la vérité révélée par Dieu et acceptée par la foi, mais à condition d'entendre ici par révélation divine l'opération intérieure de l'expérience religieuse. C'est toujours, à l'origine de ces déviations, le « sentimentalisme » religieux de Schleiermacher, précurseur des formules modernistes. Quant au développement du dogme, les Orientaux le réduisent à peu de chose.

Le dernier chapitre établit une brève et saisissante comparaison entre la doctrine des Orientaux et celle des catholiques sur tous ces points.

Nous trouvons dans l'ouvrage du P. Spàcil les mêmes qualités d'exposition, de science et d'érudition, que dans la thèse précédente. L'enquête est ici poussée à fond : l'auteur semble avoir eu en mains tous les écrits utilisables : sa bibliographie indique plus de cent-vingt ouvrages consultés. Ajoutons que ce volume ne fera pas double emploi avec la *Theologia... christianorum Orientalium* du P. Jugie. Les questions des sources abordées par le P. Spàcil ont à peine retenu l'attention du P. Jugie dans les tomes I et IV de son ouvrage. Les deux spécialistes de la théologie orthodoxe, augustin et jésuite, se complètent ainsi heureusement.

### § II. — Questions dogmatiques

A) Dieu. — 3. Le dogme de la simplicité divine a une histoire beaucoup plus mouvementée qu'on ne le pourrait supposer. Le P. Sébastien Guichardan vient d'en fournir une preuve dans sa thèse pour le doctorat présentée à la Faculté de théologie de Lyon [1]. Et encore fixe-t-il son attention uniquement sur les controverses des XIVe et XVe siècles, en Orient et en Occident.

Pourquoi ce choix ? Pourquoi l'étude des trois théologiens, Palamas, Duns Scot et Georges Scholarios qui, au premier abord, n'ont aucun lien de parenté ? En réalité Scholarios est en dépendance étroite, d'une part, avec Grégoire Palamas dont il maintient, en la mitigeant, la doctrine sur la simplicité divine ; d'autre part, avec les théologiens latins du XIIIe siècle, dont il emprunte parfois les idées et les formules. Duns Scot, que Scholarios a certainement connu, n'aurait-il pas influencé la conception de Scholarios, mitigeant la doctrine palamite sur la simplicité divine ? Tel est, au fond, l'objet plutôt complexe de la thèse du P. Guichardan.

Une introduction assez longue (p. 18-58) nous remet dans le cadre même du problème à traiter. Cadre doctrinal tout d'abord, rappelant à grands traits l'essence et la solution du problème de la simplicité divine : « Le problème consiste en ceci : d'une part, les attributs divins sont *multiples* en nombre et *divers* dans leur définition, alors que Dieu est simple, et d'une perfection uniforme en sa suréminence ; d'autre part, il faut lui attribuer *formellement* les attributs qui composent cette pluralité et cette diversité, sous peine de faire naufrage dans l'agnosticisme » (p. 25). La solution philosophique du problème doit être trouvée dans l'analogie des concepts que nous avons de Dieu. Ainsi les attributs que nous concevons de Dieu sont en lui formellement, mais selon un mode propre à Dieu, mode qui par sa transcendance même implique en Dieu l'identité de toutes les perfections.

Quelle distinction pouvons-nous donc apporter entre les attributs divins ? L'auteur rapporte ici simplement les idées et la terminologie en cours, d'une part chez les théologiens latins, d'autre part chez les grecs. Tandis que notre vocabulaire latin, perfectionné par la scolastique, arrive à des précisions remarquables, la terminologie grecque reste assez floue. L'auteur ne relève chez les Pères que deux expressions : ἡ διαφορὰ τῳ πράγματι ou πραγματικὴ qui correspond à notre distinction réelle majeure ou absolue, et ἡ διαφορὰ κατ' ἐπίνοιαν, distinction réelle mineure ou modale, ou distinction de raison virtuelle, ou distinction de pure raison. On voit quel sens flottant recouvre ce κατ' ἐπίνοιαν. Les cadres latins et grecs ne coïncident guère ; cependant les divergences viennent surtout de ce que Latins et Grecs se placent chacun à un bout différent de l'acte intellectuel : le Latin plutôt dans l'objet, le Grec plutôt dans le sujet. C'est dans l'objet que la distinction modale est réelle ; c'est dans le sujet qu'elle est κατ' ἐπίνοιαν. Mais au XIVe siècle, sous l'influence de la controverse palamite, l'expression κατ' ἐπίνοιαν perd de son amplitude et de son indétermination : les palamites ne l'appliquent plus qu'à la distinction de simple raison et — nouveauté — le terme διαφορὰ πραγματικὴ ne signifie presque plus que *distinction réelle mineure*, la distinction réelle majeure se nommant désormais *séparation*, διαίρεσις πραγματικὴ. Les théologiens autres que les palamites s'en tiennent encore aux formules traditionnelles.

Le dogme catholique a son mot à dire — et très grave — en la question de la simplicité divine, en raison principalement de la Trinité des personnes. La condamnation de Gilbert de la Porrée au concile de Reims (1148), approuvée par Eugène III, élimine de Dieu toute division réelle mineure. D'autre part, la condamnation par Jean XXII de certaines propositions de Maître Eckart laisse bien entendre qu'il doit y avoir, en Dieu, quelque distinction possible.

Ces « *prænotanda* » étaient indispensables avant d'aborder l'étude des trois auteurs qui font le sujet de la thèse.

Nous ne reviendrons pas sur l'histoire de Palamas et de la controverse palamite : l'auteur, disciple fidèle du P. Jugie, s'est inspiré beaucoup des travaux que celui-ci a publiés soit dans le *Dictionnaire de théologie catholique* (art. *Palamas*,

[1] P. Sébastien Guichardan, des Augustins de l'Assomption. — *Le Problème de la simplicité divine en Orient et en Occident aux XIVe et XVe siècles : Grégoire Palamas, Duns Scot, Georges Scholarios* — In 8 de 224 p., 30 f. — Chez l'auteur, 2, Avenue Debrousse, à Lyon.

*Palamite (Controverse)*, soit dans la *Theologia... christianorum Orientalium*. Allons droit au vif de la question. Le système de Palamas est tout entier tourné vers un dilemme : ou bien voir Dieu, et c'est le massalianisme ; ou ne pas le voir, et c'est l'effondrement des rêves mystiques hésychastes. Pour le résoudre, il coupe Dieu en deux parties : la partie-lumière, c'est-à-dire l'opération divine, et la partie-essence. Ce point est fondamental dans le palamisme et donne à tout le système sa résonance spécifique. Il exclut de soi l'application de la distinction *rationis ratiocinatæ* : il faut qu'entre l'essence et l'opération-lumière intervienne en Dieu une distinction *réelle*. Mais comment accorder l'existence en Dieu d'une distinction réelle avec le dogme de la simplicité, que Palamas professe explicitement ?

« La distinction réelle a été, dans nos cadres scolastiques, coupée en deux tronçons : la distinction réelle majeure, de chose à chose, et la distinction réelle mineure, entre des parties inséparables, entre l'être et son mode, entre la faculté et son opération, etc.

C'est cette dernière qui est dans la visée de Palamas. Ses efforts pour conserver la simplicité divine nous en sont les garants. Il affirme maintes fois la non-séparabilité de l'essence et de l'opération. Les images qu'il donne de leur union le confirment : intelligence et ses pensées ; soleil et son rayonnement. Il dit d'ailleurs en termes exprès : *Ceux qui disent que Dieu est une pure substance, dans laquelle il n'y a aucun « mode », lui enlèvent toute action.* Concluons donc : la distinction mise par Palamas entre l'essence et son opération est une distinction réelle mineure » (p. 108).

Afin de sauvegarder la simplicité divine, Palamas identifiera donc simplicité et inséparabilité. Chez le théologien latin, la présence d'éléments divers exclut toute simplicité en Dieu ; pour Palamas, il suffit, pour sauvegarder celle-ci, que l'inséparabilité des éléments divins subsiste. Tout un vocabulaire spécial fixe ce point fondamental.

Duns Scot n'avait pas été aussi loin. Qu'il affirme la simplicité divine dans toute sa rigueur théologique, personne ne l'a mis en doute. Toutefois il admet que les perfections divines ne sont pas, *a parte rei* et antérieurement à toute considération de notre esprit, réductibles totalement l'une à l'autre. Le P. Guichardan adopte pleinement sur ce point l'interprétation proposée par le P. Raymond, de la fameuse distinction scotiste, *formelle a parte rei :*

« Ces perfections ou attributs sont en Dieu... avec leur réalité propre, déterminée, avec leur objectivité formelle, *secundum rationem formalem et quidditativam*. Ils ne sont identiques, en rigueur de terme, ni avec l'essence, ni entre eux, *ex parte rei*. L'infinité radicale respecte cette non-identité, en lui laissant toutefois le minimum de réalité possible, exactement ce qui est nécessaire pour maintenir aux perfections leur caractère formel. Elles ne sont ni des parties informantes, ni des parties constitutives de l'être divin. On ne peut les regarder que comme des aspects variés de l'infini dans l'infini même, mais aspects objectifs, indépendants dans leur réalité d'une opération intellectuelle contingente. A cette non-identité et à la distinction qu'elle entraîne, le Docteur subtil donne le nom de formelle. Il maintient donc, d'une part, l'identité réelle de l'essence divine et des attributs, car il y aurait une contradiction à la concevoir sans eux ; mais il admet, d'autre part, la non-identité formelle, parce que le concept formel et objectif de chaque perfection ou attribut ne s'identifie point absolument avec le concept formel et objectif de l'essence, pas plus qu'avec le concept formel et objectif d'une autre perfection ou attribut [1]. »

Distinction difficile à concevoir, celle que Scot place entre les attributs divins ! L'infinité divine lui paraît être le fondement objectif et justificatif de la position qu'il adopte. Et, à l'argument qu'on lui oppose de briser la simplicité divine par la multiplicité réelle des attributs, il ne sait répondre que par l'exemple des trois personnes, dont la distinction réelle n'offense pas la simplicité.

Toutefois, si fragile que soit, en regard du dogme et de la raison, la distinction scotiste, il faut convenir qu'elle n'a aucune ressemblance prochaine avec la distinction palamite de l'essence et de l'opération. D'ailleurs, Scot n'a pas connu Palamas, qui ne commença à écrire ses traités que trente ans après la mort du Docteur subtil (1308). Et il est fort improbable que Palamas ait connu les ouvrages de Scot.

Mais Georges Scholarios, écrivain du xv^e^ siècle (1405-vers 1473), a connu et traduit S. Thomas, et a également connu Scot. Sa lettre à Matthieu Kamariotès l'atteste explicitement. Bien plus, en cette lettre, il avoue se ranger fréquemment à son avis.

De Palamas, Scholarios retiendra une certaine distinction entre l'essence divine et ses opérations et entre chaque opération. Mais cette distinction est la plus basse dans la gamme des distinctions réelles ; plus faible que celle qui existe entre les divines personnes, elle n'est cependant pas une distinction de raison. De Scot, Scholarios prendra, pour l'adapter à la théorie palamite, la distinction formelle *a parte rei :* « La divine essence et la divine opération ne sont pas seulement distinctes d'une distinction de raison, car si on les considère en elles-mêmes, à l'une convient l'infini, à l'autre le fini. *Mais elles se distinguent formellement et ex natura rei* (ἀλλ' εἴδει τε δηλονότι καὶ τῇ τοῦ πράγματος φύσει διακριθήσονται) ; par ailleurs, elles demeurent quelque chose de très simple quant à l'existence, bien qu'il n'en soit pas d'exemple dans la nature [2]. »

Pour expliquer comment une telle conception n'est pas contraire à la simplicité divine, Scholarios semble plutôt s'inspirer de Palamas que de Scot. Toutefois il ne néglige pas l'idée d'infinité qui enlève aux éléments divins tout caractère de *choses finies*, capables de devenir *parties*.

[1] *Dict de Théol. cath.*, art. *Duns Scot*, t. IV, col. 1876.
[2] *Œuvres complètes* de G. Scholarios, t. III, p. 226.

Malgré ses efforts pour faire une synthèse originale, Scholarios n'y est point parvenu. Entre les deux systèmes, scotiste et palamite, il existe en effet des différences irréductibles.

Voici la conclusion de notre auteur :

« Scholarios se contenta d'amenuiser le palamisme, de l'édulcorer quant aux formules, d'en arrondir les contours, d'enlever le plus choquant des anthropomorphismes hésychastes. Il ne toucha pas au fond des choses. Au scotisme, il prit ses formules, assez vagues, et qui semblaient favoriser la distinction réelle en Dieu, mais surtout c'est sa dialectique prestigieuse qu'il essaya de plaquer sur le fond palamite.

Il le fit en penseur, en vrai philosophe. A le lire, on se sent loin du verbiage anthropomorphique du théologien hésychaste. Mais il ne paraît pas qu'il ait changé le fond des choses. Le pouvait-il, d'ailleurs, lui qui le tenait comme un dogme ?

Les formules diffèrent, le fond reste.

S'il fallait préciser notre pensée, nous dirions qu'il nous semble que Scholarios est resté encore plus palamite qu'il n'est devenu scotiste. » (P. 212).

Le P. Guichardan a su profiter de la publication des œuvres de Scholarios (voir *Ami* 1931, p. 175, note) pour en tirer une intéressante thèse de théologie comparée. Le rapprochement de Scot et de Palamas était inattendu : le moyen terme, Scholarios, est la nouveauté qui donne à tout l'ouvrage son aspect et sa valeur.

B) Jésus-Christ. — 4. *La doctrine christologique de Théodore de Mopsueste* [1] est un sujet encore incomplètement exploré. La récente édition des « catéchèses » de l'évêque de Mopsueste, traduction anglaise par M. A. Mingara sur un texte syriaque, a fait rebondir la question [2]. Ces catéchèses sont constituées par deux séries d'homélies consacrées à préparer les catéchumènes à l'initiation chrétienne.

Les instructions qui portent sur la doctrine et qui sont un commentaire rapide du symbole baptismal, se tiennent éloignées de ce qu'on pourrait appeler la spéculation théologique. Il s'agit, avant tout, d'exposer la doctrine courante, d'en fournir une explication obvie et d'appuyer de preuves scripturaires les affirmations du symbole. Ces catéchèses sont postérieures au *Traité de l'Incarnation* (dont nous n'avons plus que des fragments), dont telles des affirmations avaient causé vraisemblablement quelque scandale. Aussi est-il curieux de constater que l'évêque de Mopsueste s'efforce, dans ses homélies, de donner à ses catéchumènes une doctrine ne laissant place à aucune critique.

Les deux premières ont pour objet l'unité divine et la trinité des personnes. C'est à partir de la IIIe que Théodore expose la doctrine relative à Jésus-Christ. Nous ne pouvons songer à entrer ici dans le détail de son commentaire. Ce qui ressort de l'analyse qu'en fait M. Amann, c'est que, dans cet exposé populaire et correct, Théodore de Mopsueste est beaucoup plus près que Nestorius des formules de Chalcédoine. Citons la conclusion :

« Cet ensemble doctrinal est destiné, avant tout, à faire sentir, à ceux que bientôt va régénérer la piscine baptismale, toute la grandeur du mystère qui en eux va s'accomplir. A leurs yeux, inlassablement il retrace la grande image du Christ, premier-né de la création renouvelée, prémices de l'humanité, modèle, dans sa vie et dans sa mort, de cette lignée indéfinie de frères que son obéissance a rachetés. Et, dans le Christ, tout naturellement, il envisage d'abord ce par quoi il nous est semblable, la « forme du serviteur », dans les abaissements de sa carrière mortelle, dans la transfiguration aussi qu'avant nous il a reçue. Mais cette préoccupation de faire ressortir le caractère humain du Christ n'empêche pas le catéchiste d'appuyer de toutes ses forces sur ce qui donne à cette physionomie son caractère unique, à savoir sa conjonction étroite, intime, inséparable avec la divinité. Distinguer en cette céleste apparition du Christ ce par quoi il est homme, ce par quoi il est Dieu, c'est le travail auquel, depuis plusieurs dizaines d'années, se livrait l'école dont Diodore avait été le chef. Si la distinction des natures, toutefois, est un des thèmes favoris de l'évêque de Mopsueste, on peut dire, sans aucun paradoxe, qu'au premier plan des présentes catéchèses passe l'affirmation de l'unité du Sauveur. Souci de répondre à des attaques récentes qu'avait pu susciter telle de ses affirmations antérieures ; désir de ne donner aux âmes dont il avait la charge qu'une doctrine à toute épreuve ; progrès encore dans ses méditations personnelles sur l'ineffable mystère ; tout cela peut et doit, à notre avis, expliquer l'insistance sur l'unité du Christ, Fils de Dieu, qui se rencontre ici. Que l'explication théologique de Théodore ne soit pas adéquate, que son concept de l'inhabitation se révèle déficient, que son idée de « l'assomption » par le Verbe divin d'une humanité concrète, complète et agissante, d'un véritable *homo*, n'ait pas encore été creusée à fond et laisse place à bien des obscurités, il ne faut pas en disconvenir. Mais, en toute bonne foi, on ne saurait reprocher à Théodore de n'avoir pas anticipé la terminologie et la doctrine qu'un siècle après Ephèse et Chalcédoine élaborait Léonce de Byzance. Et quant à la partie la plus critiquable du système proposé par le *Traité de l'Incarnation*, nous voulons dire la théorie d'un resserrement progressif de « l'union », qui, débutant avec la conception virginale, serait devenue plus intime avec le baptême, pour se parfaire définitivement avec la résurrection, il faut bien reconnaître qu'elle n'a laissé ici que des traces difficiles à retrouver » (p. 29-30).

5. *La divinité du Christ chez Aphraate* [1], par le P. Ortiz de Urbina (publié en allemand dans les

[1] ***La doctrine christologique de Théodore de Mopsueste***, à propos d'une publication récente, par E. Amann. — In 8 de 32 pages. Extrait de la *Revue des Sciences religieuses* de Strasbourg, avril 1934.

[2] A Mingara, dans les *Woodbrooke Studies ;* vol. v, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed*, Cambridge, 1932 ; in 8 de viii 116 p. (117 240 p., texte syriaque). Le symbole est donné comme étant celui de Nicée ; en réalité il se rapproche de la formule d'Antioche. Voir Hahn, *Bibliotek der Symbolen*, p. 141-142. — Dans le vol. vi, A. Mingara a publié *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's prayer and on sacraments of baptism and the eucharist*. Cambridge, 1933 ; in 8 de xxv-123 p. (124 265 p., texte syriaque).

[1] F. Ortiz de Urbina, S. J. — *Die Gottheit Christi bei Afrahat* — In-8 de 140 p., 24 lires (dans les *Orientalia christiana*, vol. xxxi (1), p. 1 140). — Rome, Institut des Etudes Orientales.

Continuant notre relevé, nous trouvons encore : le cardinal *Pie ; Pierius,* prêtre d'Alexandrie au IIIe s. ; S. *Pierre d'Alcantara ; Pierre d'Alexandrie* (début du IVe s.) ; *Pierre de Blois* (XIIe s.) ; *Pierre de Celle* († 1183) ; *Pierre le Chantre* († 1197) ; *Pierre Charron* († 1603) ; S. *Pierre Chrysologue* ; *Pierre de Corvaro,* devenu l'antipape Nicolas V († 1333) ; *Pierre le Foulon.* patriarche d'Antioche au Ve s. ; *Pierre de Luna* (Benoît XIII) ; *Pierre de Trabibus* (XIIIe s.), sur lequel l'attention avait été attirée par les études du P. B. Jansen, S. J., et des PP. E. Longpré et F. Delorme, O. F. M. ; *Pierre le Vénérable,* abbé de Cluny († 1156) ; Albert *Pighi ;* François de *Pignano ;* Louis Elliès du *Pin ;* Georges *Pisidès,* théologien grec du VIIe s. ; Jean-Baptiste *Pitra ;* Maxime *Planude,* théologien byzantin des XIIIe-XIVe s. ; *Platel ; Pléthon,* surnom de Georges Gémistos, écrivain byzantin du XVe s. ; cardinal *Pole ; Politi* (Ambroise Catharin), dont la monographie est des plus intéressantes, en raison de la mise au point des doctrines assez singulières de ce dominicain.

Cette sèche et incomplète nomenclature est cependant suffisante pour montrer la variété opportune de ces monographies qui se multiplient de plus en plus dans le *Dictionnaire* et font connaître des auteurs qui, sans être toujours de premier plan, ont joué un certain rôle dans l'histoire des doctrines théologiques.

Il faut nous arrêter sur certains noms d'une importance exceptionnelle.

Denys *Petau,* qui rénova au XVIIe siècle la théologie positive, méritait d'être à l'honneur. Le P. Galtier lui consacre une étude bien ordonnée, donnant un aperçu suffisant de l'œuvre entreprise par le savant jésuite. Après avoir rappelé la formation générale de Petau, il établit la liste de ses œuvres en les analysant brièvement, marque la place toute spéciale méritée par Petau dans l'histoire de la théologie et note enfin les opinions particulières qui ont attiré sur Petau l'attention des critiques. Le tout en un article succinct, ne dépassant pas 25 colonnes, le modèle de ce que peut être un article de Dictionnaire, même sur un théologien de la valeur de Petau.

M. Bardy consacre à *Philon le Juif* quelques pages (col. 1439-56) qu'on trouve trop courtes, tant le sujet est intéressant et important pour l'étude des débuts de la théologie chrétienne.

L'article sur *Photius* touchait à tant de questions qu'il était nécessaire de le traiter avec quelque ampleur (col. 1536-1604). C'est M. Amann qui l'a rédigé, avec sa maîtrise habituelle. Il est divisé en deux parties : le savant, le patriarche. Dans la première partie, M. Amann établit, avec toute l'exactitude possible dans une vie encore incomplètement connue, le catalogue des œuvres de Photius ; il les range en six catégories : œuvres d'érudition générale, œuvres théologiques, œuvres canoniques, œuvres oratoires, correspondance, œuvres perdues. Ce répertoire très bref permettra du moins de mettre beaucoup d'ordre dans une matière qui n'est pas toujours claire. L'histoire du patriarcat de Photius est plus longue. Pour la conter, M. Amann recourt aux actes officiels et aux historiens. Il établit d'abord le catalogue de ses sources et leur valeur. Après avoir retracé l'historique du premier pontificat de Photius et de sa rupture avec Rome, il met en relief le revirement qui s'est produit à Rome contre Ignace et en faveur de Photius, réintégré sur son siège et reconnu par Jean VIII, et il réduit à néant les objections soulevées contre le fait de cette reconnaissance par le pape. Mais il montre ensuite comment la crise se rouvrit pour aboutir à la deuxième déposition de Photius. Pour lui, l'affaire photienne ne fut qu'un épisode, mais qui eut de redoutables conséquences.

*Pierre Auriol* est un bon théologien de second ordre du XIVe siècle : il suffisait, dans le *Dictionnaire,* de lui consacrer une quinzaine de colonnes. Le P. Teetaert a écrit une très longue étude, ne faisant grâce d'aucun détail : 70 col., alors que Petau n'en a que 25. Disproportion regrettable.

Le P. de Ghellinck, qui connaît si parfaitement le XIIe siècle, a écrit sur *Pierre Lombard* une monographie des plus instructives (col. 1941-2018). Pierre Lombard tient une telle place dans l'évolution de la théologie au moyen âge que cette abondante étude sera bien accueillie de tous. L'auteur retrace d'abord la vie de Pierre Lombard ; puis il établit le catalogue de ses œuvres authentiques, qui se réduisent à quatre : le Commentaire sur les psaumes, le Commentaire sur les épîtres de S. Paul, les Sermons et les Sentences. Ce dernier ouvrage a seul fait l'objet d'études sérieuses ; les autres, à part les recherches de Denifle sur les *Glossæ* pauliniennes, n'ont guère ou pas été étudiées. Les théologiens seront donc reconnaissants au P. de Ghellinck d'avoir examiné de plus près les œuvres exégétiques de Pierre Lombard.

Le traité des *Sentences* retient longuement l'attention érudite de l'auteur, qui étudie, avec quelques détails, la date de sa composition, les caractéristiques de son élaboration, sa division en livres et en distinctions, son contenu général et ses éditions. Les sources où puise Pierre Lombard, ses doctrines, sa place dans le mouvement théologique du XIIe siècle, ses luttes, ses succès, son influence posthume sont décrites au cours d'une longue analyse de la pensée théologique de cet auteur. Est-il besoin d'ajouter que le P. de Ghellinck apprécie l'œuvre de l'évêque de Paris comme il convient ? « Il faut reconnaître que sa modération dialectique, la richesse patristique, l'ampleur de son progamme, l'orthodoxie de son enseignement et maintes fois son sens théologique ont apporté un sérieux élément de progrès, dans les circonstances où il parut, et justifient l'appréciation d'un des Pères du concile de Trente qui range Pierre Lombard parmi les « *doctores bene meritos de Ecclesia* » (col. 2017).

# LA VIE COMMUNE
## DANS LE CLERGÉ DIOCÉSAIN

**Compte-rendu du Vᵉ Congrès communautaire tenu à Montmartre le 10 juillet 1934**

L'opinion ecclésiastique paraît définitivement saisie de la question de la vie commune dans le clergé diocésain, à la suite de recommandations explicites de la hiérarchie, de publications et de manifestations récentes. A plusieurs reprises déjà l'*Ami du Clergé* s'est fait l'écho de ces préoccupations d'entr'aide sacerdotale pour la sanctification et le ministère, et de groupement plus intime des prêtres autour de leurs évêques. Le Congrès communautaire de Montmartre, qui marque un progrès notable sur les précédentes réunions, permet de faire le point sur cette question si intéressante.

Les prêtres congressistes étaient une centaine [1], et six évêques avaient bien voulu venir donner au mouvement la haute approbation de leur présence. A côté de S. E. Mgr Chaptal, évêque auxiliaire de Paris, ancien curé communautaire de Plaisance, qui présidait, c'étaient NN. SS. Roland-Gosselin et Richaud, de Versailles, Lamy, de Meaux, Courcoux, d'Orléans, et Heintz, de Troyes : diocèses qui possèdent déjà des communautés ou pour lesquels le problème de la vie commune paraît se poser avec une certaine opportunité. D'autres prélats s'étaient intéressés à la réunion et avaient exprimé leur regret de n'y pouvoir prendre part, et certains d'entre eux avaient envoyé des prêtres les représenter.

Absent de Paris, S. E. le cardinal Verdier avait daigné recommander la réunion dans une lettre extrêmement encourageante qui déléguait officiellement Mgr Chaptal pour le représenter à la présidence. Enfin le Saint-Père avait fait écrire à Mgr Chaptal par S. E. le cardinal Pacelli une lettre dont nous détachons ces lignes :

« ... Le Saint-Père est très heureux d'apprendre que, pour confirmer toujours davantage leur dessein, ces ecclésiastiques (les sympathisants à la vie commune) vont se réunir à Montmartre et mettre sous la protection du Sacré-Cœur leurs généreuses résolutions. C'est donc de tout cœur que, pour cette réunion, et pour qu'un plus grand nombre de prêtres s'enrôlent à cette croisade de sainteté sacerdotale personnelle, le Souverain Pontife envoie à Votre Excellence et aux ecclésiastiques qui seront présents à Montmartre le 10 juillet prochain, une très spéciale Bénédiction Apostolique... »

Pour rendre plus claire l'impression qui se dégage de cette réunion, exposons successivement ce que les rapports et les discussions ont manifesté au sujet de la théorie et de la pratique de la vie commune.

[1] Parmi lesquels plus de 30 représentants de 18 communautés, des religieux et directeurs de Grand Séminaire, et des prêtres de 23 diocèses. En plus, une trentaine de séminaristes sympathisants.

### I. — Etude théorique de la vie commune

On aurait parfois tendance à ne considérer dans la vie commune qu'un ensemble de recettes practico-pratiques destinées à faciliter la vie matérielle ou le ministère pastoral des prêtres de paroisse. La vie commune fournit assurément ce genre de recettes ; mais elle ne saurait s'y borner. Il y a grand avantage à approfondir les grandes réalités théologiques qui sont l'âme de la vie commune et qui sont sous-jacentes à toutes ses manifestations et à toutes les formes diverses qu'elle peut revêtir.

Il apparaît de plus en plus, à ceux qui cherchent dans cette direction, qu'il y a toute une théologie de la vie commune, dont les éléments sont connus, qu'il ne s'agit pas tant de découvrir que de rassembler. Cette théologie, centrée sur le dogme du Corps mystique du Christ, montre la liaison vitale existant entre le prêtre, son évêque et le Christ, et elle a pour celui qui les a perçues les conséquences les plus enrichissantes.

M. le chanoine Ricard, directeur du Séminaire d'Issy, exposa un des aspects du « dogme générateur de la vie commune » dans un rapport sur « *l'évêque source et modèle de perfection sacerdotale.* » S'il y a dans l'Eglise, société visible, une importante activité administrative, il y a surtout une vie intérieure : l'Eglise est un être vivant, le Christ total, chef et membres ; parmi ceux-ci, les évêques ont à remplir une tâche toute spéciale de charité. Ils sont établis en état de perfection pour répandre la grâce dans tout l'organisme.

Mais, dans leur tâche, ils se sont donné des coopérateurs, les prêtres du second ordre, qui les dédoublent et prolongent leur activité de religion et de ministère. Les relations de l'évêque avec ces collaborateurs ne sont pas seulement d'ordre extérieur et administratif, comme seraient celles d'un préfet et de ses fonctionnaires, auxquels il doit « donner l'exemple de la régularité, du désintéressement, de l'équité... » Mais, pour l'Eglise catholique, il faut donner à cet extérieur une âme. « C'est ce point de vue intérieur et vital qui seul est complet, explicatif, capable de redonner aux efforts personnels de sanctification leur véritable orientation. »

Précisément, les évêques, en qui vit normalement l'esprit sacerdotal, le dévouement sacerdotal, la charité sacerdotale du Christ, ont pour mission de le répandre dans le Corps mystique tout entier et spécialement chez leurs collaborateurs immédiats, les prêtres. Et ceux-ci trouveront en leurs « Pères en Dieu, » divinement établis pour les sanctifier, la source de leur perfection sacerdotale.

La liturgie donne des preuves frappantes de cette liaison vitale entre prêtres et évêque, et les

Pères de l'Eglise en formulent des expressions saisissantes, depuis S. Ignace d'Antioche et S. Cyprien. M. Olier résume ce rôle de l'évêque « *perfectus perfector* » en un passage remarquable que M. Ricard a aimé citer :

« Les saints prélats sont les instruments dont se sert Notre-Seigneur pour dispenser la vie à toutes les parties de son Eglise. C'est tout perdre que d'interrompre le cours naturel de la vertu qui découle du chef dans les membres. C'est laisser sans lumière, sans mouvement et sans énergie tout le clergé que d'ôter la vie qu'il reçoit du prélat. La grâce qui ne viendra pas par cet ordre naturel et divin n'animera jamais qu'à demi toutes les parties sacrées de l'Eglise. »

Mais « peu à peu, poursuit M. Ricard, l'éloignement des églises de campagne, la difficulté des communications, le désir d'indépendance des prêtres ainsi détachés, l'affaiblissement du véritable esprit chrétien par la pénétration de l'esprit de domination laïque dans les évêques, bref, peu à peu le côté exclusivement administratif avec le morcellement, l'individualisme qu'il implique firent trop oublier cette solidarité, cette unité des divers prêtres d'un diocèse entre eux et avec leur évêque, cette unité de l'évêque, seul prêtre complet, forme de son clergé comme de son peuple, source et modèle de la perfection des fidèles, mais surtout de ses prêtres avec qui il exerce un seul sacerdoce.

«... La conception du prêtre isolé, possesseur de son sacerdoce, l'exerçant en toute indépendance, se suffisant à lui-même est étrangère à la conception du sacerdoce chrétien et à l'ensemble de la mystique chrétienne. » C'est précisément cet esprit de solidarité sacerdotale, dans l'œuvre de la sanctification personnelle comme dans celle du culte et du ministère, qui est au fond de la tendance vers la vie commune : il s'agit de le concrétiser par les faits et les institutions, et de manifester qu'un diocèse est dans le Corps mystique du Christ un organe vivant ayant dans l'évêque son centre d'unité et d'activité.

Comment, en fait, la vie commune a-t-elle, au cours de l'histoire, réalisé cette union vitale entre l'évêque et ses prêtres, pour la sanctification sacerdotale ? Un second rapport a essayé de l'exposer. Sans s'arrêter sur l'action mystique de l'évêque à l'intérieur du Corps du Christ, ni sur l'action qui provient des relations individuelles, le rapporteur se limita à l'*action sanctifiante par les institutions communautaires.*

Un raccourci d'histoire permit de constater et des réalisations partielles de l'idéal du *presbyterium,* selon que les circonstances le permettaient, et un rappel constant de l'idéal communautaire donné par la hiérarchie :

« Si la vie commune proprement dite n'a jamais été étendue à l'Eglise entière, probablement à aucun moment de son histoire, cependant à certaines époques et dans certains pays ont apparu des organisations fécondes. En outre, les Papes et les Conciles, les formateurs et réformateurs du clergé, ont encouragé formellement la coutume de la vie commune autour des évêques : aucun texte ne lui est contraire, et en revanche toute une tradition la favorise et parfois en impose certaines pratiques. Il est donc loisible de montrer des jalons d'essais et de réalisations partielles, ainsi qu'un constant désir. »

Ce rapport essaya de donner une vue sur « la philosophie de l'histoire » de la vie commune. Il fit remarquer que, lors des grandes crises de l'ancien épiscopat, se manifesta chez les prêtres la tendance d'aller chercher la sanctification sacerdotale auprès des religieux exempts, et qu'à présent subsiste encore la coutume d'aller demander cette sanctification à d'autres sources que l'épiscopat diocésain. Cependant, le mouvement vers la vie commune connaît à l'heure actuelle un remarquable renouveau.

Une seconde partie montra l'aspect de la question de nos jours. De nombreuses amorces de vie commune sont acquises et la législation les consacre : le séminaire (communauté épiscopale pour la formation des jeunes clercs), le régime de la messe commune, le presbytère, toutes les pratiques qui témoignent de la sollicitude épiscopale à l'égard du clergé. La hiérarchie encourage hautement le mouvement vers la vie commune, qui est le milieu naturel de sanctification du prêtre dans le cadre de la famille diocésaine (canon 134, textes et paroles des Souverains Pontifes et des évêques). Aussi assistons-nous à une efflorescence de réalisations communautaires en divers stades. La vraie formule communautaire diocésaine est souple et ne limite nullement le pouvoir épiscopal ; elle permet à l'évêque d'avoir son clergé dans sa main et d'exercer sur lui une influence sanctificatrice ; elle assure une étroite liaison entre les prêtres et leur évêque. Ne peut-on donc espérer que, progressivement, de nombreuses communautés sacerdotales viendront organiser autour de l'évêque, « Père en Dieu », de vraies « coopératives de sanctification sacerdotales » (P. Hetsch) et concrétiser par les faits la dévotion des prêtres envers leur évêque ?

Autour de ces rapports, les discussions s'amorcèrent, chaudes et vivantes, toujours fraternelles, et manifestant le sincère désir de tous les congressistes de s'aider mutuellement à réaliser la perfection qu'exige leur sacerdoce.

Un point particulièrement délicat est celui des rapports entre la vie commune et les organisations de sainteté sacerdotale qui ne sont pas directement centrées autour de l'épiscopat : oblature, tiers-ordres, sociétés à vœux ou sans vœux. La discussion permit de préciser que ces organisations sont une source de sanctification qui vient du Pape et du collège des évêques, et que la hiérarchie contrôle. Extrêmement bienfaisantes, elles ne font pas double emploi avec la communauté diocésaine ; mais elles peuvent apporter à tel ou tel prêtre un utile appoint personnel, correspondant à ses intimes attraits pour une forme de spiritua-

lité. Et en fait on voit des prêtres superposer à leur affiliation à une communauté diocésaine l'appartenance à l'un de ces groupements. Cette variété de nuances spirituelles contribue à l'harmonie de l'ensemble.

On peut penser que ces discussions auront amené un peu de lumière sur cette question capitale de la dévotion à l'évêque source de vie surnaturelle, et de tous les avantages que les prêtres peuvent attendre de se grouper filialement autour de leur « Père en Dieu », pour concrétiser ce côté social de leur sacerdoce collectif.

II. — Etude pratique de la vie commune

A) Les faits. — Les théories valent surtout lorsque des faits peuvent les illustrer. De nombreuses communautés étaient représentées à Montmartre et donnaient part de leurs expériences. Une fermentation générale se manifeste : beaucoup de séminaristes et de jeunes prêtres désirent entrer en vie commune, et les prélats présents au congrès ont nettement affirmé leur désir de favoriser, autant que les circonstances le permettront, la fondation de nouvelles communautés.

Une monographie de M. le chanoine Compère, supérieur du Grand Séminaire d'Amiens, retraça l'histoire émouvante de la communauté de Ham (Somme) dont il fut le fondateur. Cet exemple est d'autant plus intéressant que cette fondation communautaire n'a pas été précédée d'une étude préconçue, mais que les initiateurs ont été amenés à la réaliser sous la pression des circonstances.

A la démobilisation, chargé par son évêque de relever les ruines amoncelées à Ham, en pleines « régions dévastées », M. le chanoine Compère s'associa avec deux confrères. Ce fut un véritable renouveau, mais à quel prix ! A force d'esprit de pauvreté, de renoncement, de ferveur surnaturelle, d'esprit de collaboration fraternelle, les premiers défricheurs arrivèrent à mettre sur pied, dans les conditions les plus dures, tout un réseau d'œuvres florissantes, rayonnant sur un secteur étendu et prouvant par les faits la fécondité de la formule communautaire.

Huit paroisses du secteur sont reliées à Ham : elles n'ont pas souffert de manquer de curé résident et d'être desservies à partir d'un centre, mais elles connaissent une vitalité croissante. M. Compère souligne ce fait que les changements d'évêques n'ont pas eu de répercussion fâcheuse sur la marche de la communauté et que, malgré un ministère écrasant, le principe des exercices en commun, « colonne vertébrale d'une communauté », doit et peut être maintenu. A condition que la règle soit sérieusement observée. la vie commune se manifeste comme un foyer de vie spirituelle, une école permanente de formation et un point d'appui pour l'action apostolique.

A présent, sous une nouvelle direction, la communauté de Ham continue à prospérer et à rester un centre d'attraction.

Il faudrait tout citer de ce rapport émouvant, qui a produit une très forte impression sur les congressistes.

B) Quelques points de technique communautaire. — 1° *Les avantages d'une formule souple.* — La discussion du congrès de 1934, à la suite des discussions des années précédentes, a permis, du moins les communautaires l'espèrent, de faire tomber chez plusieurs certaines équivoques qui subsistaient au sujet de la vie commune et qui nuisaient à la diffusion de l'idée.

Tout d'abord, les communautaires affirment hautement que ce qu'ils veulent entendre organiser, c'est la communauté diocésaine, émanée de la volonté d'un évêque, ou du moins patronnée et contrôlée par lui. M. le chanoine Compère a repoussé avec une grande fermeté toute pensée d'exemption. Le prêtre se met en communauté avec d'autres confrères, fils comme lui du même « Père en Dieu », pour être à l'école de sa perfection épiscopale et pour collaborer plus étroitement avec lui dans l'œuvre du culte divin et du ministère des âmes. Il entend professer une particulière dévotion vis-à-vis de son évêque et être sien dans un sentiment de dépendance filiale très intime.

Un des prélats présents à la réunion insista sur ce point capital : la communauté est éminemment diocésaine, centrée autour de l'évêque qui en est le premier père et le vrai supérieur majeur, dont le supérieur local ou général n'est que le délégué. L'évêque alors n'a rien à redouter pour son administration d'une institution qui n'a pour but que de reconstituer autour de lui le *presbyterium* antique dans toute la force du terme.

En outre, on confondrait volontiers communauté et groupement de paroisses desservies par des « missionnaires » rayonnant à partir d'un centre. La vie commune peut sans doute se concevoir avec cette méthode d'évangélisation : l'exemple de Ham, que nous venons de rappeler, montre quels puissants avantages ce système peut présenter en certains cas. Mais ailleurs il sera inapplicable, à cause de la nécessité, par exemple, d'avoir un curé résident.

Faudra-t-il pour autant renoncer aux bienfaits de l'organisation communautaire ? Assurément non, si l'on utilise les « communautaires isolés, » tels que les préconisait au XVIIe siècle le Vén. Holzhauser, et que connaissent les communautés de Marseille et de Miramas. Le mot n'est pas paradoxal : vrais communautaires soumis à la règle, les isolés trouvent un point d'appui spirituel et apostolique sur le groupe de confrères au voisinage duquel ils sont placés et auprès duquel ils vont se ravitailler.

Ce point de règlement a paru vivement intéresser NN. SS. les évêques présents à la réunion.

Et enfin, faut-il dans un même diocèse préférer une mosaïque de petits groupes locaux ou une institution générale ? Il semble qu'il y ait avantage plutôt à posséder une organisation diocésaine générale, qui comprend plusieurs groupes,

et des isolés reliés à ces groupes, formant ainsi une véritable « communauté diocésaine. »

C'est une garantie pour le prêtre qui entre dans la communauté de pouvoir y demeurer aussi longtemps qu'il voudra, quels que soient les postes auxquels il sera affecté : placé dans un groupe ou placé seul, mais relié à un groupe. C'est aussi une garantie pour l'autorité diocésaine, qui jouit ainsi d'une grande liberté pour les nominations aux divers postes et ne risque pas de désorganiser sa communauté en plaçant les membres çà ou là.

Aussi voit-on, dans les diocèses où plusieurs groupes communautaires se sont fondés séparément les uns des autres, se produire une tendance vers la fédération des groupes jusqu'alors autonomes.

2° *Les garanties de stabilité.* — Les communautés sont diocésaines, épiscopales. C'est par un acte de l'évêque qu'elles sont érigées, comme le permet une récente jurisprudence. L'institution érigée par l'évêque ne sera pas détruite par lui : le Code la proclame « *in quantum fieri potest servanda.* »

Mais la meilleure garantie de stabilité, c'est encore la vie. Un évêque favorisera toujours une communauté fidèle à sa règle et qui aura porté des fruits de sainteté et d'apostolat.

Il est certain qu'il est nécessaire que le cadre ne soit pas précaire, mais garanti par l'autorité ; à ce prix, il pourra accueillir les prêtres désireux de vie commune, mais soucieux de continuité dans leur genre de vie. Et donc, pour une fondation, il faut deux éléments : un élément personnel, c'est-à-dire le désir exprimé par des volontaires d'entrer en vie commune, et un élément institutionnel, cette garantie de stabilité fournie par l'Ordinaire.

3° *Technique des réalisations.* — Une grosse difficulté dans les fondations est assurément le recrutement des chefs de communauté. On peut les prendre dans les communautés sacerdotales déjà formées : parmi celles-ci, les séminaires peuvent donner des chefs déjà initiés aux vertus de la vie commune et susceptibles de s'adapter aux obligations du ministère pastoral en paroisse. Plusieurs exemples récents ont montré que la pratique n'était pas illusoire. Enfin, un diocèse peut encore envoyer un futur chef de communauté se former pendant quelques mois dans une communauté d'un autre diocèse.

Si les jeunes volontaires pour la vie commune sont souvent nombreux, il n'en est pas moins vrai qu'une sorte de noviciat communautaire est indispensable pour éviter les déconvenues. Il sera d'autant plus facile de l'organiser dans un centre, qu'un diocèse possédera une organisation générale, avec une communauté centrale. Sinon, on peut organiser un groupe d'attente communautaire, ou encore placer dans une même région les volontaires, pour leur permettre de s'entr'aider dans le ministère et de cultiver leur vouloir-vivre collectif, en attendant le moment des réalisations de pleine vie commune.

C) La propagande. — Etant donné que le Souverain Pontife et les membres de la hiérarchie insistent avec tant de netteté sur la vie commune, un travail de propagande s'impose pour répandre leurs enseignements et aller au devant de leurs désirs. M. le chanoine Chalve, supérieur de la communauté diocésaine de Miramas (diocèse d'Aix-en-Provence), lut au congrès le rapport du secrétariat. L'année écoulée a vu des créations de groupes communautaires et un important mouvement de préparation. Un nombre croissant de séminaristes et de jeunes prêtres montre sa sympathie et son désir de réalisations prochaines. La propagande se poursuit par la publication de livres et d'articles de revues.

Mgr Chaptal vient de publier (Desclée, de Brouwer et Cie) un *Recueil d'Examens particuliers sur la vie commune,* pour la composition duquel il a eu la collaboration des diverses communautés de France, et qui constitue un très utile manuel de spiritualité communautaire. Le livre de M. le chanoine Compère sur *La vie commune dans le clergé séculier,* dont l'*Ami du Clergé* a rendu compte (le 29 mars dernier, p. 202), a reçu le plus flatteur accueil.

Deux périodiques [1] sont consacrés à la question de la vie commune : l'*Ouvrier de la Moisson,* revue doctrinale, et *Qu'ils soient un,* bulletin destiné à intéresser les fidèles à la vie commune, source de sanctification pour leurs prêtres.

Le sixième congrès aura lieu à Montmartre en 1935 ; et en outre on organisera sans doute une réunion régionale à Miramas au moment des vacances de Pâques, pour les communautaires et sympathisants du Midi.

Mais le plus grand travail à faire reste d'ordre surnaturel : c'est la prière et le sacrifice qui obtiendront le succès.

Avant de se séparer, les congressistes se rendirent à la crypte de la basilique du Sacré-Cœur, où Mgr Chaptal leur adressa une allocution sur la charité sacerdotale prêchée par Notre-Seigneur à la dernière Cène. Mgr Lamy expose le Saint-Sacrement ; les chants coutumiers s'élèvent : *Ecce quam bonum... Ubi caritas et amor, Deus ibi est... Ergo nunc tua gens se tibi consecrat...* Tous lisent avec le prélat la consécration des communautaires au Cœur Sacerdotal de Jésus, et la bénédiction du Saint-Sacrement vient renouveler en chacun cette résolution initiale de vivre toujours davantage son sacerdoce dans une plus étroite union avec l'évêque et avec les frères dans le Sacerdoce du Christ, afin que tous soient un en lui.

Splendide journée, qui marque un considérable progrès et autorise les plus beaux espoirs [2].

[1] Administration à Miramas (Bouches-du-Rhône).

[2] Le compte-rendu renfermant le texte intégral des rapports et discussions, sera publié par l'*Ouvrier de la Moisson* et envoyé contre 1 f. en timbres-poste.

## LITURGIE

Q. — 1° Dans son ouvrage : *Les fonctions pontificales selon le rit romain* (t. I, p. 263), Stercky dit : « Lorsque l'évêque assiste à la messe à sa stalle, l'aspersion se fait comme à l'ordinaire. Le célébrant est accompagné du diacre et du sous-diacre ; il se rend en premier lieu devant l'évêque, et lui fait la révérence convenable avec ses ministres ; il offre l'aspersoir à l'évêque, qui le touche de la main et se signe sans asperger personne. » — Or, cela paraît contraire au décret 3639, *ad IV*, de la S. C. des Rites : « Ministros, quatenus incedant cum celebrante, aspergendos esse simul cum eo ab episcopo. »

2° Stercky dit de même (t. II, p. 92 et 93), à propos du Jeudi Saint : « Le pontife... prend la purification ; ensuite, il prend l'ablution... Le pontife se lave les mains. » — Il semble que cette dernière cérémonie soit sans objet, puisque l'évêque doit, à ce moment, faire la bénédiction des saintes Huiles, et qu'il doit se laver les mains après. Au reste, Martinucci (*Manuale S. Cæremoniarum*, éd. 1914, part. II, vol. I, p. 420, n. 108, ne dit rien de semblable. On sait pourtant combien il est d'ordinaire précis et complet.

3° Le Pontifical, à l'ordination d'un seul prêtre, dit dans les *Additamenta*, à propos de la communion : « Pontifex... Hostiam dextera reverenter accipiens, convertit se ad ordinatum presbyterum,... faciens signum crucis super patenam, et simul dicens : *Corpus D. N. J. C. etc.* » — Dans la Ire partie, le Pontifical n'est pas aussi explicite.

A une ordination générale, où il y aurait plusieurs prêtres, l'évêque devrait-il dire la formule à la communion de chaque prêtre ?

4° L'ordination d'un seul n'est pas regardée comme solennelle et les préfaces ne sont pas notées au Pontifical ; de même, le sous-diacre ordonné seul ne chante pas l'épître, le diacre ne chante pas l'évangile ni le *Confiteor*. — Mais une ordination générale où il n'y a qu'un diacre ou qu'un sous-diacre, doit-elle être regardée comme non solennelle ? A l'évangile, le nouveau sous-diacre doit-il, dans le cas, soutenir le missel au diacre ; ou bien cette fonction doit-elle être remplie par le chanoine qui est sous-diacre d'office ?

5° Après la bénédiction pontificale qui termine la messe d'ordination, quand l'évêque s'assied pour imposer la pénitence, le Pontifical, dans les *Additamenta*, dit : « Qua [benedictione] concessa et reddito baculo [pastorali], sedet pontifex. » Dans la Ire partie, le Pontifical dit seulement : « Pontifex, accepta mitra et baculo pastorali, dat benedictionem solitam, dicens... Tum sedet et alloquitur ordinatos. » Martinucci (éd. 1916, part. II, vol. II, p. 95, n° 363) suppose que l'évêque garde la crosse pour imposer la pénitence. Le P. Hægy le dit formellement dans le *Cérémonial des ordinations* (éd. 1911, p. 116). — La manière de procéder serait-elle différente à l'ordination générale et à l'ordination d'un seul ?

6° Comment faut-il interpréter ce que dit le Cérémonial des évêques (liv. I, ch. v, n. 8) : « Ut autem ipsi cæremoniarum magistri... in... munus suum facilius incumbere possint, providebit episcopus, ut ipsis constituatur aliquod certum et competens stipendium ; et insuper, ut eis applicentur emolumenta aliqua extraordinaria ; item aliquibus privilegiis et prærogativis decorentur, ut promptiori animo suo muneri satisfaciant, ac libros necessarios sibi parare possint. » — Que faut-il entendre par « certum stipendium, emolumenta extraordinaria, privilegia, prærogativæ ? »

7° Peut-on regarder comme régulier un autel qui n'aurait que deux degrés, surtout si c'était le maître-autel d'une église principale ?

8° La messe d'ordination est précédée du chant de none et l'évêque dit l'oraison en mozette. Doit-il faire de même un dimanche de solennité transférée, si, — v. g. à la solennité du patron, — il veut chanter la messe ? Cette messe doit se dire après none de l'office du dimanche. L'évêque peut-il faire sa préparation pendant qu'au chœur on chante none du dimanche ? S'il chante l'oraison en chape, il sera seul en ornements violets peut-être, tandis que ses assistants seront en ornements blancs, rouges ou de drap d'or ; cela peut arriver pendant l'Avent ou après la Septuagésime.

9° Un diocèse qui fait l'office des Martyrs de Septembre, peut-il sans indult remplacer, dans l'oraison de la messe, le nom des évêques nommés par le nom des prêtres du diocèse ? Il semble que ce privilège était concédé seulement pour les triduums célébrés dans l'année qui a suivi la béatification.

R. — Ad I. Le libellé du 4e des *dubia* résolus par la S. C. des Rites, le 18 juillet 1885 (n. 3639), à la demande du maître des cérémonies de l'église cathédrale d'Urgel (Espagne), est quelque peu imprécis. Si nous ne nous trompons, on y suppose que l'évêque, revêtu de la *cappa*, se tient à son trône situé au fond de l'abside, à une grande distance de l'autel [1].

On sait que, d'après le Cérémonial des évêques (l. II, c. xxxi, n. 3), si l'évêque revêtu de la *cappa* assiste de son trône le dimanche à l'aspersion de l'eau bénite, le diacre et le sous-diacre doivent, pendant toute la durée de cette aspersion, demeurer au bas des degrés de l'autel [2]. Or, étant donné la grande distance qui, dans la cathédrale d'Urgel, sépare celui-ci du trône, on avait adressé à la S. C. des Rites la demande que voici : « Possuntne tam celebrans quam ministri post altaris aspersionem simul procedere ad chorum, ibique ministri profunde inclinati aspersionem recipere ab episcopo ; vel potius debent isti ibidem aspergi a celebrante, postquam iste ab episcopo fuerit aspersus ? »

La S. C. des Rites ne crut pas devoir examiner ni décider *ex professo* si, dans le cas dont il s'agissait il pouvait être permis aux ministres sacrés, nonobstant la rubrique contraire du Cérémonial des évêques, d'accompagner le célébrant pendant l'aspersion ; elle se contenta de répondre que, dans l'hypothèse où ils le feraient, — « *quatenus* incedant cum celebrante, » — ils devraient, eux aussi, être aspergés par l'évêque avec le célébrant.

Du reste, quand bien même la réponse de la S. C. eût été affirmative, on n'eût pu y voir qu'une concession accordée par tolérance à une église particulière, mais de laquelle on n'aurait rien su inférer contre la rubrique cérémonielle rappelée ci-dessus.

[1] En effet, s'il s'était agi d'une assistance de l'évêque en mozette et à sa stalle, la question ne se fût pas posée, puisque, en pareil cas, le célébrant est normalement accompagné du diacre et du sous-diacre, comme à l'ordinaire, et que, d'autre part, l'évêque ne fait que toucher de la main l'aspersoir sans s'asperger ni asperger personne. En cela, tous les auteurs sont d'accord.

[2] Ils sont à genoux jusqu'à ce qu'ils aient reçu l'aspersion. Ils se lèvent ensuite, mais demeurent à l'autel. (Cérém. des év., *loc. cit.*).

Ad II. Notre honorable consultant a raison.

Dans les rubriques du Pontifical relatives à la fonction solennelle du Jeudi Saint, il n'est pas question que l'évêque se lave les mains immédiatement avant de se rendre à la table où il doit bénir l'huile des infirmes : « Priusquam ergo Pontifex verba ipsa [*Per quem hæc omnia, Domine, semper bona creas*] dicat, facta reverentia Sacramento in altari consecrato, retrahit se ad partem epistolæ altaris, ubi super alium calicem vacuum abluit digitos, et ad purificatorium extergit... Tum facta iterum Sacramento reverentia, descendit primum gradum altaris, et ibidem accepta mitra vadit ad dictam sedem sibi paratam in presbyterio, ab opposito altaris. » — Même silence quant au lavement des mains de l'évêque aussitôt avant le moment de la consécration du saint Chrême et de la bénédiction de l'huile des catéchumènes : « [Pontifex], postquam se purificaverit, ac etiam primam digitorum ablutionem ex alio calice sumpserit, facta reverentia Sacramento in altari posito, in secundo gradu altaris mitram accipit, et redit ad prædictam sedem cum ministris suis. »

Pour qui veut bien lire avec un tant soit peu d'attention et sans parti pris le texte de ces rubriques, il devient vite évident que ni l'une ni l'autre ne laissent, dans les actions qu'elles décrivent, aucune place pour un lavement des mains de l'évêque. Leur silence paraît ici d'autant plus significatif que, si l'évêque avait eu alors à se laver les mains, il eût été quasi nécessaire d'indiquer d'une manière précise à quel endroit, à cause de la présence du Saint-Sacrement sur l'autel, il aurait dû le faire [1].

Malgré cela, étant donné qu'à la messe pontificale solennelle l'évêque doit régulièrement, d'après le Cérémonial des évêques (l. II, c. VIII, n. 76), se laver les mains tout de suite après avoir pris les ablutions, d'aucuns voudraient qu'il en fût encore ainsi à la fonction pontificale solennelle du Jeudi Saint. Mais on peut leur répondre que, ce jour-là, la prescription du Cérémonial des évêques à laquelle il vient d'être fait allusion, n'a plus de raison d'être immédiatement avant la consécration du saint Chrême, et qu'en conséquence le lavement des mains de l'évêque se trouve légitimement reporté jusqu'après la bénédiction de l'huile des catéchumènes, pour, à ce moment, servir à une double fin [2].

Aussi est-il préférable de s'en rapporter, jusqu'à nouvel ordre, aux auteurs *majoris notæ* qui, — tels v. g. Martinucci [3], Menghini [4] et Hægy [5], — sont parfaitement au courant des usages traditionnels et vraiment rationnels de Rome, et qui, sur le point dont nous nous occupons, s'en tiennent purement et simplement à la lettre des deux rubriques précitées.

Ad III. Il serait intéressant d'étudier l'origine du texte des diverses règles cérémonielles que renferment les *Additamenta* du Pontifical romain. Malheureusement, faute de documents, une étude complète et définitive de ce genre est impossible à l'heure actuelle [6].

En ce qui concerne les rites de la Confirmation et de l'Ordination pour les cas spéciaux où ces sacrements sont administrés à un seul sujet, il faut vraisemblablement en attribuer les rubriques à une initiative privée, peut-être à celle de quelque cérémoniaire épiscopal, désireux de faciliter à son évêque l'accomplissement de ces mêmes rites pour un confirmand ou pour un ordinand uniques. Ce qui nous porte à le croire, c'est que les rubriques en question n'ont pas encore obtenu droit de cité dans le corps même du Pontifical romain, mais sont reléguées dans un appendice et que d'autre part, si nos renseignements sont exacts, ce dernier se rencontre tout d'abord dans des éditions du Pontifical publiées hors de Rome. « Ainsi, dit Mgr Batiffol [5], l'édition d'Anvers, chez Plantin, 1707, contient, après la troisième partie, sous le titre de *Additamenti*, le *De confirmatione unius*, et les ordinations d'un seul ordinand [6]. »

Il s'ensuit que, v. g. en ce qui concerne les ordinations, on ne saurait attribuer une égale importance aux rubriques qui se trouvent dans la première partie du Pontifical romain et à celles qui figurent dans les *Additamenta* de ce même livre liturgique. Celles-ci n'ont vraiment d'autorité que pour autant qu'elles sont conformes à celles-là, et, en cas de contradiction ou même de simple désaccord entre les unes et les autres [7], il

[1] C'eût été, en effet, « extra cornu epistolæ, versa facie ad populum. » (Cf. Cérém. des év., l. II, c. XXXIII, n. 7).

[2] Dans les cérémonies ecclésiastiques, l'action de se laver les mains, écrit Mgr de Conny, « a deux destinations différentes : ou bien il s'agit de dégager les mains de toute souillure, et de les rendre, par cette précaution de respect et de propreté, plus dignes du contact des choses saintes ; ou bien, après avoir touché les choses saintes, il s'agit d'effacer en quelque sorte l'impression de ces objets augustes, afin de rendre les mains à la liberté des actions ordinaires. » (*Les cérémonies de l'Eglise expliquées aux fidèles*, p. 108).

[3] *Manuale sacr. cæremoniarum*, 2e édit., l. VI, p. 80-81, n. 77 80 ; p. 85-86, n. 108-112.

[4] *Op. cit.* de Martinucci, 3e édit., part. II, vol. I, p. 416-417, n. 77 80 ; p. 420-421, n. 108-112.

[5] *Les fonctions pontificales*, 3e édit., t. II, p. 81-82, n. 310 et 311 ; p. 87, n. 324.

[6] En faisant publier une édition du Pontifical romain, Benoît XIII avait interdit que, par la suite, « quid minimum in ipsa nova editione immutaretur. » (Cf. Catalani, *Pontificale romanum commentariis illustratum*, prolegom., c. II, n. 8).

[7] *Etudes de liturgie et d'archéologie chrétienne*, p. 4, note 1.

[8] Jusqu'en 1725, il n'existait aucune édition officielle de supplément au Pontifical romain. Cette année-là vit paraître, sur l'ordre formel de Benoît XIII, le *Ritus pro parvulorum et adultorum baptismi ac confirmationis sacramento conferendo, juxta Rituale romanum et romanum Pontificale Clementis VIII et Urbani VIII auctoritate recognitum*. Douze ans plus tard, sous Clément XII, on y ajouta : *Ritus pro confirmatione ac pro ordinibus uni tantum conferendis nec non pro consecratione plurium electorum in episcopos, ex Pontificali romano deprompti et ad hunc peculiarem usum accommodati*. (Cf. *Ephem. liturg.*, 1897, p. 645).

[9] Bien entendu, il ne s'agit pas ici de l'adaptation nécessaire au cas particulier, adaptation portant d'ailleurs sur des points accessoires.

n'y a pas à hésiter : c'est toujours aux premières que, sauf décision contraire de la S. C. des Rites, il faut donner la préférence.

Il est vrai que d'après les *Additamenta* du Pontifical, l'évêque devrait, à la messe d'ordination d'un seul prêtre, dire, en communiant celui-ci, la formule : *Corpus D. N. J. C. custodiat te, etc.* Bien qu'à cet égard la rubrique correspondante de la première partie du Pontifical ne soit pas d'une clarté parfaite, elle fournit cependant par ailleurs, croyons-nous, un argument sérieux en faveur de la pratique opposée. Nous y lisons, en effet, ceci : « Presbyteri ante communionem non dicunt confessionem, nec datur eis absolutio, *quia concelebrant pontifici...* » Si la concélébration des nouveaux prêtres avec l'évêque qui vient de les ordonner est un motif suffisant pour qu'avant leur communion il n'y ait ni *Confiteor*, ni *Misereatur*, ni *Indulgentiam* [1], à plus forte raison justifie-t-elle alors l'omission, par l'évêque, de la formule : *Corpus D. N. J. C. custodiat te, etc.*, puisque, quelques instants auparavant, ils ont récité eux-mêmes avec lui la formule absolument équivalente : *Corpus D. N. J. C. custodiat animam meam, etc.*

En tout cas, la difficulté a été tranchée d'une manière très nette par la S. C. des Rites : « Num pontifex in communicandis neo-presbyteris adhibere valeat formulam : *Corpus D. N. J. C., etc.*; vel potius hanc omittere ? — Resp. *Negative* ad primam partem ; *affirmative* ad secundam. » (S. R. C., 17 janv. 1890, n. 3721, ad 1. Cf. 31 août 1872, n. 3274, ad 2). Evidemment, la décision vaut aussi *a pari* pour une ordination ne comprenant qu'un seul prêtre.

Ad IV. Ce qui fait en réalité la solennité d'une ordination, ce ne peut être éventuellement ni son caractère d'ordination générale, ni le nombre des ordinands ; mais c'est la célébration solennelle, — au sens liturgique du mot [2], — de la messe pontificale qui sert de cadre normal à la collation de la tonsure et des ordres.

Lorsque la messe d'ordination est simplement lue, l'épître et l'évangile n'y peuvent être chantés sous aucun prétexte ni par qui que ce soit [3].

Si, au contraire, cette messe est, à proprement parler, une messe pontificale *solennelle*, l'épître et l'évangile doivent y être chantés au moment voulu et avec le cérémonial accoutumé, mais par l'un des sous-diacres et par l'un des diacres nouvellement ordonnés [1], supposé qu'il y en ait [2]. « En effet, dit le P. Hægy [3], il est très plausible que l'épître et l'évangile soient chantés par un de ceux qui viennent de recevoir cette mission, à la place du sous-diacre et du diacre de la messe, que le nouvel ordonné supplée pour un instant. » — Or, pareille suppléance a tout aussi bien sa raison d'être à une messe pontificale solennelle d'ordination dans laquelle il n'aurait été ordonné qu'un seul diacre ou qu'un seul sous-diacre. Et que l'on n'objecte pas que la S. C. des Rites y contredit dans la troisième des réponses données par elle pour Braga, en Portugal, le 27 août 1707 (n. 2179, ad 3). De vrai, l'auteur de la question qui a provoqué cette réponse paraît, bien qu'il ne l'indique pas explicitement, s'y tenir dans l'hypothèse où il s'était placé dans sa deuxième question, savoir : dans l'hypothèse d'une messe *basse* d'ordination. (Cf. S. R. C., n. 2179, *dub.* 2).

Ad V. De Braga encore, on avait, par la même occasion, demandé à la S. C. des Rites : « An quoties episcopus sedens cum mitra admonet ordinandos, debeat baculum in manu gestare, cum Pontificale solum loquatur pro admonitione presbyterorum ? » — « Servetur Pontificale romanum, ut jacet, » telle fut la réponse de la S. C. à la date susdite (n. 2179, ad 4).

*a)* En ce qui concerne, d'une part, l'admonition faite par l'évêque aux nouveaux clercs peu après l'imposition du surplis et celle qui précède chacune des autres ordinations, puis, d'autre part, les avis donnés aux nouveaux prêtres à la suite de leur promesse d'obéissance à leur Ordinaire, il ne saurait y avoir de difficulté : à aucun endroit, les rubriques du Pontifical ne permettent de supposer que l'évêque ait la crosse pour les premières, tandis qu'elles la prescrivent d'une manière expresse pour ces avis donnés aux nouveaux prêtres.

*b)* Mais comment entendre la rubrique qui, dans la première partie du Pontifical, a trait aux avis et injonctions adressés par l'évêque, après la bénédiction finale ordinaire, à tous ceux qu'il vient d'ordonner ?

Relisons attentivement cette rubrique avec son contexte : « Pontifex, accepta mitra et baculo pastorali, dat benedictionem solitam, dicens : *Sit nomen Domini benedictum, etc.* Tum sedet, et alloquitur ordinatos his verbis... » Le sens obvie est évident : dans le cas, l'évêque garde, pour s'asseoir et parler aux ordinands, la mitre et la crosse qu'il avait déjà pour donner la bénédiction pontificale à toute l'assistance [4]. L'usage de la crosse

[1] D'après Bernard *(Cours de Liturgie romaine. Le Pontifical,* t. I, p. 229), si les nouveaux prêtres omettent alors le *Confiteor*, c'est pour se distinguer des autres ordinands. — Un tel motif serait tout à fait insuffisant pour justifier l'omission de cette prière et des autres

[2] En d'autres termes, est solennelle une ordination qui a lieu au cours d'une messe pontificale chantée avec les ministres et assistants parés requis par elle, suivant qu'elle est célébrée au trône ou au *faldistorium*

[3] Quant à la *lecture* de l'épître et de l'évangile par un des nouveaux « ordonnés, » lorsque la messe d'ordination est basse, voir : S. R. C., 12 novembre 1831, n. 2682, ad 9, et 4 septembre 1875, n. 3368, ad 5 ; — Hægy, *Cérémonial des Ordinations,* 3e edit., p. 64, note 1 ; — *Ami* 1927, p. 144.

[1] Cf. Pontifical romain, 1re partie.

[2] D'après le P. Hægy, *(op. cit.,* p. 137, n. 263), c'est au sous-diacre qui a chanté l'épître de soutenir l'évangéliaire ouvert devant le diacre, pendant le chant de l'évangile.

[3] *Op. cit*, p. 64, note 1.

[4] Autrement, la rubrique du Pontifical eût certainement précisé que l'évêque devait quitter la crosse.

est d'autant plus indiqué dans la circonstance que, quelques instants auparavant, il était prescrit en termes formels, par le Pontifical lui-même pour un acte assez semblable ; nous voulons dire : pour les avis adressés par l'évêque aux nouveaux prêtres, après leur promesse d'obéissance [1].

Aussi, — malgré l'indication contraire qui se lit dans les *Additamenta* du Pontifical, et de laquelle il n'y a pas à tenir compte [2], — les meilleurs liturgistes enseignent-ils qu'à la fin de la messe d'ordination, l'évêque doit garder en main la crosse pour faire à tous les nouveaux « ordonnés » ses dernières recommandations et injonctions [3].

Ad VI. Par *certum stipendium*, il faut entendre ici un traitement fixe. Les *emolumenta extraordinaria* sont des gratifications exceptionnelles, accordées au cérémoniaire tantôt v. g. comme étrennes ou cadeaux, tantôt à l'occasion de quelque fonction liturgique extraordinaire, accomplie sous sa direction.

Quant aux privilèges et prérogatives [4] dont le Cérémonial des évêques (l. I, c. v, n. 8) parle pour les maîtres des cérémonies de cathédrale, ils ne sont spécifiés nulle part. Ils peuvent ou bien être purement honorifiques [5], ou bien consister soit en certaines exemptions [6], soit en quelque autre avantage matériel.

Ad VII. Tous les autels, et donc même les autels secondaires, doivent avoir au moins un marchepied. (Cf. Missel, *Ritus celebr. missam*, tit. II, n. 2 et 4 ; tit. IV, n. 1 ; tit. XII, n. 6 ; S. R. C., 16 juin 1663, n. 1265, ad 4).

« Il est convenable et les bonnes traditions [7] demandent, écrit Bernard [8], qu'il y ait à l'autel principal trois degrés, y compris le marchepied [9]. Ainsi le veut S. Charles dans ses *Instructions sur la construction d'une église* [10] (l. I, c. III). Tel est aussi le conseil de tous les liturgistes ; c'est pour la plus grande commodité des ministres sacrés, aux messes solennelles. « Toutefois, note Bourbon [1], cette disposition, à laquelle il est très convenable de se conformer quand on construit le maître autel d'une église, n'est pas une loi proprement dite [2]. »

Ad VIII. Dans le cas qui nous est soumis, l'évêque et les chanoines peuvent fort bien ne se parer des ornements qu'après le chant de none [3].

Si l'évêque a, de droit ou par concession momentanée et légitime, l'usage du trône, c'est alors en *cappa*, — et non en mozette [4], — qu'il doit s'y tenir pour présider le chant de none et pour réciter les prières de la préparation à la messe. Les choses doivent, du reste, se passer ainsi pour la célébration de none avant une ordination solennelle [5].

Ad IX. Lorsqu'il s'agit de fêtes particulières accordées par le Saint-Siège à un diocèse, à un institut ou à une église, il faut s'en tenir, quant au texte de l'office et de la messe à adopter pour elles, à ce qui a été déterminé dans l'indult de concession.

L'Ordinaire du lieu ne saurait, de sa propre autorité, y modifier quoi que ce fût.

Si, après examen attentif de l'indult, il reste des doutes sur tel ou tel point, c'est à la S. C des Rites qu'il faut recourir pour en avoir la solution authentique.

---

Q. — D'après les Nouvelles rubriques du Missel, à toute messe où l'on a fait mémoire d'un dimanche, même s'il est anticipé pour l'office et pour la messe ou si l'on reprend celle-ci dans la semaine, on lit à la fin, au lieu de l'évangile *In principio, etc.*, l'évangile du dimanche commémoré.

Par ailleurs, d'après le décret de la S. C. des Rites du 11 décembre 1925, quand dans la semaine on fait mémoire du dimanche précédent, dont la messe a été empêchée à son jour, on n'en dit pas l'évangile à la fin de la messe.

Plusieurs confrères se demandent comment concilier ce décret avec les Nouvelles rubriques du Missel.

R. — Voici ce qu'on lit dans les Nouvelles rubriques du Missel (tit. IX, n. 1) [6] : « In qualibet

[1] Cf. ci-dessus, *a*).
[2] Cf. plus haut, *ad III*.
[3] Cf. Martinucci, *op. cit.*, l. VII, p. 38, n. 155 ; — Martinucci-Menghini, *op. cit.*, part. II, vol. II, p. 56, n. 155 ; — Tirozzi, *La sacra ordinazione*, 1914, p. 108, n. 15 ; — Hægy, *Cérémonial des ordinations*, 3e édit., p. 116, n. 226.
[4] Ces deux mots sont à prendre ici dans un sens large.
[5] Telles sont v. g., pour les maîtres des cérémonies de cathédrale, la férule et, dans certaines circonstances déterminées, la soutane violette, prévues par le Cérémonial des évêques (l. I, c. v, n. 4 et 7). — Mais il n'est pas au pouvoir de l'évêque d'accorder celle-ci ou celle-là à quelque autre cérémoniaire. (Cf S. R. C., 3 juillet 1728, n. 2286 ; 24 mars 1744, n. 2375, ad 5 ; 15 juillet 1752, n. 2420, ad 9).
[6] Ainsi, d'après le cérémonial ambrosien, — allégué par Catalani (*Cæremoniale episcoporum*, l. I, c. v, § VIII, VIII) ; — le cérémoniaire sera exempt de la charge d'hebdomadier.
[7] Du moins, depuis le XVe siècle. (Cf. Pierret, *Manuel d'archéologie pratique*, p. 52 n. 116).
[8] *Cours de Liturgie romaine, Le Missel*, t. I, p. 122.
[9] Dans certaines églises, le nombre des degrés conduisant au maître-autel est de cinq. L'autel majeur de la basilique de Saint-Pierre au Vatican a sept degrés. (Cf. Pierret, *op. cit.*, p. 52, n. 117).
[10] Le titre exact de l'ouvrage est : *Instructionum fabricæ ecclesiasticæ et supellectilis ecclesiasticæ libri duo.*

[1] *Introduction aux cérémonies romaines*, p. 10, n 14.
[2] « On ne trouve ni rubrique, ni décret qui en fasse une obligation. » (Bourbon, *op. cit.*, p 11, note 1).
[3] D'après les *Ephemerides liturgicæ* (n° de juillet-août 1934, p. 416), lorsque la solennité extérieure d'une fête a lieu le dimanche dans l'octave de cette dernière, ce ne serait pas après none, mais après *tierce* et la messe conventuelle du dimanche occurrent, que devrait être célébrée la grand'messe conventuelle de ladite solennité.
Une telle opinion ralliera-t-elle du premier coup tous les suffrages ? Nous n'oserions l'affirmer Il est à désirer que la S. C. des Rites se prononce sur ce point.
[4] Nous avons rappelé récemment l'adage bien connu des liturgistes : *Thronus mozettam abhorret.* (Cf. *Ami* 1934, p. 223 col. 2, *ad IV*).
[5] Cf. Martinucci, *op cit*. l. VII, c. III ; — Martinucci-Menghini, *op. cit*, part. II, vol. II l. VII, tit. I, c. III, art. II ; — Tirozzi, *op. cit*, part. II, c. VII ; — Hægy, *Cérémonial des ordinations*, sect. II, c. II.
[6] Nous y omettons ce qui concerne l'évangile des féries qui ont une messe propre, des vigiles et du jour octave de l'Epiphanie.

missa in qua facta fuerit commemoratio de dominica, licet anticipata, vel, *etiam quoad officium*, reposita..., semper legitur evangelium dominicæ... in fine, dummodo hoc (etsi tantum a principio) non sit idem evangelium quod lectum fuerit in missa. » Par conséquent, à la fin de la messe, on doit éventuellement (sous la réserve prévue dans le passage que nous venons de citer des Nouvelles rubriques du Missel [1]) remplacer le prologue ordinaire de S. Jean *In principio, etc.*, par l'évangile du dimanche commémoré dans cette même messe, à condition toutefois qu'il s'agisse : *a)* ou bien d'un dimanche occurrent ; — *b)* ou bien d'un dimanche anticipé [2] ; — *c)* ou bien enfin d'un dimanche reporté en semaine non seulement quant à la messe, mais aussi quant à l'office [3].

Dans la rubrique que nous venons de citer, il n'est pas question d'utiliser à la messe, comme dernier évangile, l'évangile d'un dimanche dont on aurait fait mémoire et dont la messe, empêchée à son incidence, devrait être reprise ce jour-là au chœur, sans que l'office fût lui-même repris également. Une telle omission dans la rubrique équivaut certainement ici à une exclusion [4]. Quoi qu'il en soit, l'exclusion est nettement formulée dans le nº 2 du même titre IX des Nouvelles rubriques du Missel : « ...Pariter non legitur [evangelium dominicæ in fine] cum fit commemoratio de missa dominicæ primo infra hebdomadam resumenda, ut supra tit. I, n. 6. »

Or, loin de contredire les deux rubriques reproduites ci-dessus, le décret de la S. C. des Rites en date du 11 décembre 1925 (n. 4399, ad 3) est venu, au contraire, les expliquer, autant qu'il en pouvait être besoin [5], et les confirmer. Qu'on en juge : « In fine missæ de officio diei cum commemoratione de missa dominicæ primo infra hebdomadam resumpta debetne omitti evangelium ejusdem dominicæ ? — Resp. *Affirmative*, juxta novas rubricas generales Missalis romani, tit. IX, nn. 1 et 2. »

---

Q. — Dans le pays où se trouve notre Mission, il y a certes des pierres et même de très bonnes pierres. Ce qui y manque, ce sont surtout les instruments pour les tailler et les polir convenablement de façon qu'ensuite elles puissent être utilisées comme pierres d'autel, soit fixe, soit portatif, et consacrées à cet effet.

Or, la multiplication des postes catholiques fait qu'ici les missionnaires ont un besoin de plus en plus grand de pierres d'autel.

En attendant que nous ayons les instruments et les usines nécessaires pour tailler et bien polir de vraies pierres, ne pourrions-nous pas employer provisoirement comme pierres d'autel, — après les avoir fait dûment consacrer, — des plaques de ciment (genre ciment armé, déjà très employé dans nos parages) ? C'est de la pierre artificielle, il est vrai ; mais en réalité c'est cependant bien de la pierre.

R. — Ad I. C'est depuis longtemps [1] une loi dans l'Eglise, que la table de l'autel fixe et l'autel portatif soient en pierre [2]. Cette loi est rappelée dans les Rubriques générales du Missel (tit. XX) : « Altare, in quo sacrosanctum missæ sacrificium celebrandum est, debet esse *lapideum*, et ab episcopo, sive ab abbate facultatem a Sede Apostolica habente, consecratum ; vel saltem ara *lapidea*, similiter ab episcopo, vel abbate, ut supra, consecrata... [3] »

On a toujours cru jusqu'ici que la pierre ainsi exigée pour l'autel était la pierre *naturelle* [4]. En tout cas, c'est celle-ci que demande formellement le *Codex* (can. 1198, § 1) : « Tum mensa altaris immobilis tum petra sacra ex unico constent lapide *naturali*, integro et non friabili. »

Il ne saurait donc y avoir de tables d'autel fixe ni de pierres sacrées portatives en pierre artificielle ou simili-pierre (v. g. ciment armé, éverite, stuc, etc.). « Requiritur lapis *naturalis*, dit Many [5], ita ut non sufficiat artefactus, quia solus ille naturalis proprie et simpliciter *lapis* dicitur. » Aussi, même avant la publication du *Codex*, la S. C. des Rites avait-elle déjà déclaré v. g. que l'on ne saurait consacrer un autel dont la structure comporterait une masse formée, il est vrai, de pierres naturelles, mais entièrement recouverte de briques puis d'un revêtement en stuc. (S. R. C., 14 déc. 1888, n. 3698, ad 2).

---

# L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

## Chateaubriand [6]

Jamais la vogue de Chateaubriand n'a été aussi grande. Sans parler des travaux plus anciens de Sainte-Beuve et de Jules Lemaître, de M. Joseph Bédier à M. Gilbert Chinard, de M. Pierre Martino à MM. Victor Giraud et Pierre Moreau, de M. Charlier à MM. Henry Bérenger et Le Savoureux, toute une bibliothèque a foisonné autour du grand « Enchanteur ». Biographes et exégètes ont à qui

---

[1] Ladite réserve commence à ces mots : « Dummodo hoc (etsi, etc... »

[2] Cf. Bréviaire, nouvelles rubriques propres placées : *a)* avant le samedi de la première semaine après l'Epiphanie ; — *b)* avant le 23e dimanche après la Pentecôte.

[3] V. g. le dimanche dans l'octave de Noël, lorsque le 26, le 27 ou le 28 décembre tombe un dimanche.

[4] Remarquer dans ladite rubrique l'expression : *etiam quoad officium*.

[5] Cf. *Ami* 1926, p. 170, col. 2.

[1] D'aucuns ont attribué au pape S. Sylvestre Ier un décret interdisant les autels qui ne seraient pas en pierre. Benoît XIV (*De sacrificio missæ*, l. I, c. II, n. 6), Martène (*De antiquis Ecclesiæ ritibus*, l. I, c. III, art. VI, n. 4), Bocquillot (*Traité historique de la Liturgie*, p. 82) et autres ont contesté avec preuves à l'appui, l'authenticité d'une telle attribution.

[2] Voir le canon 26 du concile tenu à Epaone (Bourgogne) en 517 : « Altaria, nisi *lapidea*, chrismatis unctio ne non sacrentur. » (Cf. Mansi, *Sacr. Consiliorum... collectio*, t. VIII, col. 562 ; — Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles*, t. II, p. 1040).

[3] Cf. card. Gasparri, *Tract. canonicus de Ssma Eucharistia* (1897), t. I, n 289-294 ; — *Ami* 1928, p. 464.

[4] Cf. card. Gasparri, *op. cit.*, n. 294.

[5] *Prælectiones de locis sacris* (1904), p. 202.

[6] D'après le récent ouvrage de M. Hubert Gillot, professeur à la Faculté des Lettres de Strasbourg : **Chateaubriand. *Ses idées, son action, son œuvre***, in-8 de 394 p., 30 f. ; Paris, Les Belles Lettres.

mieux mieux scruté sa vie et son œuvre, et le sujet est loin d'être épuisé. Tout récemment la remarquable et monumentale thèse de Madame Marie-Jeanne Durry, *La Vieillesse de Chateaubriand*, jetait une lumière toute nouvelle sur la dernière partie de sa vie. Et les documents inédits que recèlent encore les Archives privées et publiques, celles de Combourg notamment, ainsi que la publication intégrale de sa correspondance réservent sans doute bien des surprises aux « chateaubriandistes » et au public lettré.

C'est que Chateaubriand se range parmi ces « génies-mères » auxquels allaient d'instinct ses admirations et dont le propre est de fournir une matière toujours nouvelle à la réflexion et à la recherche.

M. Hubert Gillot n'a pas voulu écrire après tant d'autres une *Vie* de Chateaubriand. Le sous-titre de son livre dit assez le but qu'il s'est fixé. Il s'en explique lui-même dès la préface : « L'œuvre et la pensée de Chateaubriand sont de celles qui ne livrent jamais tout leur secret, parce que, profondément *vécues*, elles sont l'expression vivante, immédiate et sincère d'une personnalité riche d'expérience humaine et par leur complexité, voire leurs contradictions, défient les classifications et débordent les formules. Saisir à travers cette complexité, cette mobilité, ces contradictions mêmes, l'unité foncière d'une pensée et d'une œuvre infiniment riches et multiples, de la patiente et minutieuse étude des faits, dégager une synthèse qui les groupe et les explique, telle est l'ambition de ce travail. »

Aussi ne ressemble-t-il à aucun autre. Il est le fruit d'une longue fréquentation, plus encore, d'une méditation approfondie de l'œuvre du grand écrivain. Il tient compte des recherches et des découvertes les plus récentes de la critique : jugements sur George Sand, séjour à Venise, etc. Bref M. Gillot n'ignore rien de ce qui peut éclairer la physionomie morale et intellectuelle de son héros.

Il s'est attaché à en fixer les traits dans des pages très denses, mais singulièrement attachantes. Nulle recherche ici de l'anecdote et du pittoresque. Très peu d'allusions à la vie purement sentimentale et aux aventures romanesques qui n'eurent d'ailleurs qu'une très faible répercussion sur l'œuvre. M. Gillot est de ceux qui pensent après Chateaubriand en personne, que l'œuvre porte en elle-même son secret, et que c'est vaine, sinon malsaine curiosité — trop souvent exploitée, hélas ! — que d'interroger sur elle la vie privée de l'écrivain. L'auteur des *Mémoires d'Outre-Tombe* n'a-t-il pas écrit lui-même : « Nous sommes persuadé que les grands écrivains ont mis leur histoire dans leurs ouvrages. On ne peint bien que son propre cœur en l'attribuant à un autre, et la meilleure partie du génie se compose de souvenirs » !

Le livre, à coup sûr, ne se lit pas aussi facilement que certaines biographies à la mode, mais il réserve aussi d'autres jouissances intellectuelles. L'auteur fait un usage copieux des antithèses, des rapprochements et des parallèles. Ce n'est pas simple procédé, d'un authentique classicisme d'ailleurs, mais volonté, nécessité même de serrer de plus près un sujet complexe et fuyant. Du moins enregistre-t-il avec une netteté remarquable les points acquis. Nous les avions soigneusement relevés en cours de lecture pour les transcrire ici, quand, arrivé à la fin du volume, nous avons découvert une « conclusion » qui en fait si admirablement la synthèse que, dans l'intérêt même de nos lecteurs, nous préférons la citer seule, mais intégralement :

« Embrassant d'un dernier regard sa vie déclinante, l'auteur des *Mémoires d'Outre-Tombe* écrit :

« Moi, bonheur ou fortune, après avoir campé sous la hutte de l'Iroquois et sous la tente de l'Arabe, après avoir revêtu la casaque du sauvage et le cafetan du mamelouk, je me suis assis à la table des rois pour retomber dans l'indigence. Je me suis mêlé de paix et de guerre ; j'ai signé des traités et des protocoles : j'ai assisté à des sièges, à des congrès, à des conclaves ; à la réédification et à la démolition des trônes ; j'ai fait de l'histoire et je la pouvais écrire, et ma vie silencieuse et solitaire marchait au travers du tumulte et du bruit avec les filles de mon imagination, Atala, Amélie, Blanca, Velléda, sans parler de ce que je pourrais appeler les réalités de mes jours, si elles n'avaient elles-mêmes la séduction des chimères. »

Une vie en partie double, riche d'expérience humaine, riche en songes, en imaginations, en chimères, une personnalité multiple et complète... Chateaubriand revendique comme son plus beau titre de gloire d'avoir, par son exemple, réfuté le préjugé qui dénie au « faiseur de romans » les aptitudes de l'homme d'action. « Homme de pensée », il se flatte d'avoir « mis sa main dans le siècle, *son* intelligence au désert », poète d'avoir « mêlé l'existence de *ses* rêves » à « l'existence effective », et, tel le matelot qui voit apparaître la terre ferme dans les nuages, retrouvé la réalité au milieu même de ses « illusions » ou de ses « songes ». Il est, dans toute la plénitude du type, « l'auteur chez qui le besoin d'agir préexiste au geste d'écrire ».

A sa personnalité étroitement associée à la vie, une foi confère une immuable unité. Homme d'action, philosophe, il croit que l'humanité « suit une ligne progressive dans la civilisation », qu'elle ne cesse de gravir la pente escarpée qui la conduit aux sublimes hauteurs dont elle est descendue, et que, dans cette ascension, qui la porte toujours plus haut, en dépit des arrêts et des reculs apparents, elle ne saurait avoir d'autre guide que la religion chrétienne. « Flambeau du génie » quand il se mêle aux facultés de l'esprit, sentiment quand il s'associe aux mouvements de l'âme, modérateur des peuples et des rois, ennemi des excès du pouvoir d'où qu'ils viennent, parce qu'il est tolérance, charité, respect de la dignité humaine, liberté, le christianisme a de quoi suffire à toutes les curiosités de l'esprit, à tous les besoins du cœur et du sentiment. Il n'est aucune des exigences de l'individu et des sociétés, aucune des aspirations de l'humanité, auxquelles ne puisse satisfaire sa doctrine à la fois spéculative et pratique.

Acte de foi, et tout ensemble postulat de l'expérience, cette idée a sa racine dans les profondeurs les plus intimes et les plus lointaines de son être intérieur. Elle est, si l'on veut, l'héritage de la race, l'apport familial à la formation de sa riche

personnalité. Dans sa pensée comme dans son action, ce fils de la très catholique Bretagne ne saurait séparer la Royauté légitime de l'Eglise, convaincu « qu'il n'y a point de véritable religion sans liberté ni de véritable liberté sans religion », « qu'on ne peut reconstruire l'ordre social qu'en le fondant sur les mœurs », ni rétablir les mœurs sans rétablir la religion dont la Monarchie est la gardienne instituée et la naturelle sauvegarde.

Mais, que le spectacle de la Révolution régicide inspire au gentilhomme éclairé la haine de la tyrannie ; que ses ambitions de gloire, son goût de l'aventure, sa passion de la liberté le conduisent sur le sol du Nouveau-Monde, ou que les hasards de l'Emigration le mettent en contact prolongé avec l'Angleterre, berceau des libertés, à sa foi instinctive en l'institution monarchique et religieuse une expérience souvent douloureuse ajoutera la croyance, non moins impérieuse, en la nécessité, pour la société moderne, de s'adapter aux exigences des temps nouveaux, et, pour la monarchie, comme pour l'Eglise, de comprendre le siècle et de le guider avec prudence et bonne foi dans la voie où l'engagent les événements plus puissants que la volonté des hommes, sous peine de payer de leur existence même la méconnaissance de la loi d'incessant devenir qui commande souverainement l'évolution humaine.

De là, sur le plan politique, les « contradictions » et les « palinodies » dont argueront ses adversaires, et les « défections » que lui reprocheront ses partisans. Qu'il rompe avec Bonaparte devenu le meurtrier du duc d'Enghien et l'ennemi des libertés, après s'être fait un instant le collaborateur et l'allié de sa politique d'ordre et d'autorité et de restauration religieuse, ou qu'il se sépare avec non moins d'éclat de la politique des Bourbons, devenue l'alliée de la Réaction, et précipite la Révolution en prêtant à l'opposition l'appoint de son nom et le prestige de son autorité, toujours son attitude s'inspirera du même principe : aussi empressé à collaborer avec le régime dont il attend et espère le triomphe des idées qui lui sont chères que prompt à rompre avec le pouvoir dès qu'il lui apparaît résolu à fouler aux pieds les droits légitimes, il est celui qui, à travers les vicissitudes de la politique ou les reniements des hommes, les flottements ou les compromissions des partis, reste fidèle à ses convictions originelles. Ironie ! réputé *ultra* quand, au lendemain de l'Empire, il défend contre les hommes de la Révolution devenus les serviteurs de la légitimité, le parti des libertés ; « révolutionnaire » quand, à l'encontre des extrémistes de la réaction, il se fait l'avocat des « libertés légitimes, » « ennemi de la royauté » quand, à la veille de 1830, il se dresse contre les entreprises de ses trop zélés et maladroits serviteurs et pareillement suspect aux révolutionnaires de juillet, comme s'obstinant à défendre contre elle-même une royauté qui volontairement s'abandonne, il se verra qualifié de « renégat » et de « traître à la cause nationale » et à la France, quand au lendemain de juillet, il refusera de lier partie avec « l'usurpateur, » voire traité en suspect par les Bourbons détrônés nonobstant les gages qu'il leur donnera de sa fidélité, et soupçonné de duplicité ou d'arrière-pensées égoïstes.

Que ce « libéral » demeure, tout au fond, prisonnier de ses origines, rien de plus certain Et si, derrière cette imposante unité de ses principes et de sa conduite politiques, se révèle parfois plus d'une discordance, ce sont là, on l'a démontré (M. G. Lanson), conséquences de son tempérament plus que contradictions logiques, et leur prétendue incohérence trouve, en fin de compte, son explication dans les tendances les plus intimes de sa double personnalité et la complexité de sa nature, dans le conflit souvent pathétique entre son imagination poétique et volontiers chimérique et son sens exact du possible et du réel, entre sa volonté de puissance, et les défaillances de sa sensibilité ou de ses nerfs, entre les suggestions du sentiment, les élans de la passion et de l'enthousiasme, et les constatations de la froide et positive raison.

Sur le plan littéraire, même duplicité de tendance, même dualité.

Classique par hérédité et par éducation, ce fils du XVIIIe siècle de Dorat, de Parny, de La Harpe, de Marmontel, cet ami, ce disciple de Fontanes fonde par un acte de génie le Romantisme auquel tendent confusément les aspirations du siècle. En quelques figures où se reconnaissent ses propres traits, il incarne l'homme des temps nouveaux. Il enseigne le secret de mélancolie et de douleur que confient aux vents du ciel les aveux troublants de René, ouvre aux âmes, aux imaginations les sources sacrées de l'inspiration religieuse, formule et orchestre les thèmes qu'illustrera le lyrisme du XIXe siècle, crée de toutes pièces une langue, un style, un rythme capables de traduire en ses plus subtiles nuances « la mélodie » qui chante dans l'âme de celui qui « porte en lui l'immensité. » Il communique à son siècle ce « sentiment d'infini » « qui ne se mesure point et trouve un écho dans des milliers d'âmes. »

Miracle d'une destinée qui semble se complaire à l'accabler et, parmi les plus douloureuses défaites, lui prépare les suprêmes triomphes ! Victime dans sa personne et dans les siens de la tourmente révolutionnaire, voyageur au Nouveau-Monde où il découvre une « muse inconnue » ; émigré en proie à toutes les détresses, à toutes les déceptions d'une aventure sans grandeur ; exilé volontaire à Londres où il connaît les pires souffrances de l'âme et du corps ; hôte, sept ans durant, de l'Angleterre qui lui fait connaître le génie de ses poètes, il n'est expériences vécues, initiations intellectuelles, révélations livresques, émotions intérieures, qui ne concourent à former et à nourrir son génie et à le détourner de la tradition surannée et définitivement inactuelle que « maintiennent » les champions attardés du « bon goût » classique à l'encontre des partisans du « génie ». Il est l'un de ces « génies » dont les « orageuses et belles vies » se mêlèrent à la vie de leur siècle et, tels le Dante, le Tasse, Camoëns, Ercilla, Cervantès, les « génies-mères, » auxquels il s'apparente, « participèrent au mouvement social. » « Des auteurs français de ma date, écrira-t-il, dressant l'ultime bilan de sa « triple carrière, » je suis le seul qui ressemble à ses ouvrages ; voyageur, soldat, publiciste, ministre, c'est dans les bois que j'ai chanté les bois, sur les vaisseaux que j'ai peint l'Océan, dans les camps que j'ai parlé des armes, dans les affaires, dans les assemblées, que j'ai étudié les principes politiques et les lois. »

En son œuvre, comme en sa personne, s'opère, si l'on peut dire, la jonction et comme la fusion de l'inspiration individuelle et de la « large vie du siècle, » et s'achève le règne des écrivains qui, depuis Louis XIV, « furent trop souvent des hommes isolés dont les talents pouvaient être l'expression de l'esprit, non des faits de leur époque. »

Que si, après avoir découvert en de géniales intuitions la plupart des provinces où s'engagera à sa suite le XIXe siècle, il reculera, comme effrayé de ses propres audaces et reniera une postérité qui s'obstinera à saluer en lui son grand ancêtre, c'est là désaveu qui nous surprendrait si nous ne connaissions la persistance dans sa personnalité novatrice et créatrice de son Classicisme foncier.

Romantique qui n'a rien oublié de ses origines et de ses traditions, mais partage les aspirations, les inquiétudes, les passions, les vicissitudes de son temps, il n'a eu besoin que de noter les résonances qu'elles suscitaient dans son âme ouverte à toutes les émotions de l'homme, pour devenir l'interprète, le porte-parole, l'annonciateur du siècle nouveau.

Mais, refusant de conclure de ses propres déceptions et de ses doutes, de l' « ennui » et du « dégoût » dont l'emplissait la constatation du néant de toutes les choses que poursuit de son désir l'éternelle illusion humaine, à la légitimité, pour les « grandes âmes », de tourner le dos à la vie et d'abdiquer tout effort, il n'a cessé d'opposer au pessimisme dissolvant où l'inclinait son expérience de la réalité, une volonté indéfectible d'énergie, de clairvoyance, « de santé morale », plus encore une frénésie de vie, qui se console de l'approche de la dernière heure dans la vision de l'œuvre accomplie, dans la foi en l'avenir que, serviteur attentif, mais prudent, du perfectionnement humain, il a contribué à préparer. « Je me suis rencontré entre deux siècles, comme au confluent de deux fleuves », écrit il, à la dernière page de ses *Mémoires*. « J'ai plongé dans leurs eaux troubles, m'éloignant à regret du vieux rivage où je suis né, nageant avec espérance vers une rive inconnue ».

Cette citation, assez longue il est vrai et qui forme un tout, permettra de juger de la plénitude de l'ouvrage et de sa valeur. Nous aurions pu, si ce n'eût été un travail vain, mettre au bout de chacune de ses phrases un renvoi à la page qui la commente ou la justifie. Le livre de M. Gillot est un de ces livres qu'il faut lire et relire pour s'en assimiler toute la substance. le meilleur guide assurément que nous connaissions dans la forêt « chateaubrianesque ». Avis à nos collègues de l'enseignement. Les autres nous sauront gré de leur en avoir offert le *compendium* dans la citation qui précède et qui trouvera place un jour dans les anthologies de la critique.

Ce *Chateaubriand* honore non seulement son auteur, mais encore l'Université, et la critique française. Il honore aussi — qu'on permette à l'*Ami* cette confidence — Langres, la ville natale de M. Gillot, et le Petit Séminaire de cette même ville où le brillant professeur fit jadis ses études secondaires.

## Comptes rendus Bibliographiques

Chanoine Louis BORDET. — Les Quatre Evangiles en un seul. — In-12 de 381 p., 15 f. — Marseille, Editions Publiroc.

Différentes causes font que cette publication mérite une attention spéciale, et qu'elle produira un bien réel dans tous les milieux.

Rien ici d'une marqueterie, ou de la composition à coups de ciseaux : car il y a des façons médiocres de fondre (?) les Evangiles en un seul. Ici notre satisfaction est complète : unité, clarté, sécurité, aisance et charme enfin. L'auteur signale avec raison dans sa préface la difficulté de ramener les Evangiles à une suite unique ; mais à le lire, on ne s'en douterait pas. D'un mot, c'est une heureuse réussite, — non un étonnement pour ceux qui ont pratiqué les autres œuvres de M. le chanoine Bordet.

De cette réussite analysons quelques éléments. La *méthode ?* Excellente et rassurante : rien d'ajouté au texte sacré, sinon des titres qui partagent le récit et en éclairent les avenues. Point de gloses, malgré que ce fût utile parfois ; nous sommes mis en face des Evangélistes seuls : leur texte nu.

D'autre part, si l'on a laissé tomber les textes qui eussent amené des répétitions inutiles, on a ici toute la teneur des Evangiles : aucun trait d'histoire, aucune sentence n'ont été omis. La référence est indiquée en marge, et la table des passages utilisés a été dressée.

L'*ordre chronologique*, on le sait, n'a pas été le principal souci des Evangélistes. L'auteur a adopté celui du P. Lagrange, à l'autorité reconnue, dans sa *Synopse*.

La *traduction ?* Elle avait été faite déjà par l'abbé Bordet, sur le texte grec de Nestle, dans son ouvrage publié sous les auspices de la Société italienne de St-Jérôme *Le Saint Evangile de N.-S. Jésus-Christ et les Actes des Apôtres* (tirage actuellement au 150e mille, Edit. Publiroc). Il l'a revisée et souvent corrigée d'après le texte grec établi par le P. Lagrange, en recherchant non une exactitude photographique, mais un texte expressif, en même temps que très fidèle.

Le *style ?* Peut-on employer ce mot, puisque nous sommes en face de l'Evangile lui-même ? Mais il y a façon et façon de le rendre en français, et sur le grec. Ici la plume est de qualité rare ; c'est une jouissance et une fierté de pouvoir lire ainsi le texte divin.

Les *notes ?* Nombreuses, mais sans vaine glose et, tout en étant très informées, sans prétention scientifique. Le lecteur, même peu au courant, suivra ainsi le texte sans être dérouté ni fatigué. Elles éclairent la presque totalité des difficultés qui se posent, non aux exégètes, mais au lecteur moyen. Nous disons : *presque ;* ainsi pages 42 et 102 ; mais qui ne sut se borner...

La *typographie ?* Sur beau papier glacé, elle paraît parfaite. Nous n'avons pu relever aucune de ces coquilles, de ces ponctuations fautives ou insuffisantes, qui actuellement déshonorent tant de papiers imprimés.

Enfin, sans parler d'une carte de Palestine et d'un plan de Jérusalem hors texte, l'*illustration*, composée spécialement par A. Legrand pour cette publication, procure, elle aussi, une agréable surprise : sobre, directe, expressive comme les mots du récit, faisant méditer et intelligible aux plus humbles, dans son originale et volontaire simplicité.

Partout ainsi, dans ce beau livre, nous ne cessons pas un instant d'être en présence du personnage historique qu'a été Notre-Seigneur Jésus-Christ.

F.-J. THONNARD, A. A. — Saint Thomas d'Aquin. — In-12 de 138 p., 2 f. (port, 0 f. 45). — Paris, Bonne Presse.

J. WÉBERT, O. P. — Saint Thomas d'Aquin, *le génie de l'Ordre*. — In-8 de 278 p., avec huit héliogravures, 20 f. — Paris, Denoël et Steele.

I. — La biographie écrite par le R. P. Thonnard est un résumé de la *Vie* de Guillaume de Tocco, des témoignages apportés au procès de canonisation, et de l'ouvrage du P. Petitot, O. P., *Saint Thomas d'Aquin, sa vocation, son œuvre, sa vie ascétique et mystique*. L'auteur a su également glaner, dans divers ouvrages concernant la doctrine de l'Angélique Docteur, les éléments indispensables pour faire connaître non seulement la vie, mais encore l'esprit, l'enseignement, les affinités philosophiques et théologiques, la sainteté du génial dominicain.

La modicité du prix de cette brochure en permettra une large diffusion. Certes, jusque dans nos cercles d'études, le mouvement thomiste est déjà puissant ; cependant, qu'on y prenne garde : il s'agit ici moins de convaincre des esprits que d'attirer des cœurs. Le

P. Thonnard vise avant tout à montrer que la science de S. Thomas s'origine à la sainteté et s'oriente vers la sainteté. Aussi veut-il persuader que « ceux-là seuls comprendront le thomisme, qui chercheront à imiter la sainteté de Thomas d'Aquin. » C'est là la leçon même de l'histoire : la doctrine thomiste, malgré ses apparences de froide raison, est toute brûlante des ardeurs de la prière et toute palpitante des inspirations de l'Esprit-Saint. Ainsi faut-il demander aux disciples d'imiter le Maître jusqu'au bout : unir, comme lui, « dans une même gerbe de lumière, et les sciences humaines, fruit de l'érudition et des efforts persévérants de la raison, et la science surnaturelle puisée, par l'âme humble et pure, aux sources divines de la prière et de la sainteté » (p. 133).

II. — Le *Saint Thomas d'Aquin* du P. Wébert n'est pas une biographie. L'auteur veut ici pénétrer la nature de ce « génie formidable » et en donner la vision au monde moderne ; il a voulu « saisir cet esprit en ce qu'il a d'essentiel, découvrir le terme idéal vers lequel s'achemine sa pensée, décrire ses préoccupations profondes, ses habitudes d'intelligence, ses méthodes » (p. 7). Ainsi donc, on ne cherchera ici ni une biographie au sens courant du mot, ni même un exposé des solutions doctrinales, mais bien plutôt une histoire du génie de S. Thomas d'Aquin.

Avec sa parfaite connaissance du grand Docteur et de ses ouvrages, le P. Wébert devait mener à bien son entreprise. Son livre devra désormais servir d'introduction à la théologie et à la philosophie thomistes. On y verra comment, dans l'esprit de l'Angélique Maître, tout part de Dieu pour retourner à Dieu, suivant cette pensée de son commentaire sur le *De Trinitate* de Boèce : « Toute créature se meut vers Dieu pour lui devenir semblable, toujours davantage et autant qu'elle le peut. Ainsi l'esprit humain doit-il s'avancer toujours et de plus en plus, selon sa capacité, dans la connaissance de Dieu. » (Q. 2, a. 1, ad 7). Le monde, les créatures, l'homme lui-même sont donc étudiés en fonction de cette conception essentielle qu'ils viennent de Dieu et doivent, tout au moins par l'homme régénéré et restauré dans le Christ, retourner à Dieu. L'Incarnation et la Rédemption sont au point de départ de ce mouvement de retour, et c'est dans cette vaste synthèse que s'insèrent les aspects particuliers du génie de S. Thomas qui n'est ni uniquement psychologue, métaphysicien, humaniste et moraliste, mais qui est tout cela dans la profonde intuition qu'il possède de l'ordre des réalités créées à leur Créateur.

Le P. Wébert montre comment cette tendance générale inspire l'œuvre thomiste. La primauté accordée à la lumière des principes ne fait pas de la pensée thomiste une sorte de création idéaliste, exprimant un élan vital de l'esprit. Si le dernier mot reste au jugement de l'intelligence, la « matière » de la connaissance joue un rôle capital, spécialement sous les espèces de la Tradition écrite. Et l'on assiste ainsi à un travail singulier, à une sorte de lutte entre une intelligence supérieurement active et les œuvres imposées. C'est dans l'atmosphère du respect de l'autorité (Ecriture Sainte, décisions des Papes et des Conciles, Pères et Docteurs du passé) que S. Thomas développe sa vie intellectuelle. Ainsi « il organise les œuvres des autres en de colossales synthèses. Il découvre entre elles des rapports auxquels leurs auteurs n'avaient pas toujours songé. Il va plus loin : il leur prête une construction interne qui est parfois un prodige d'ingéniosité » (p. 126). Les exemples les plus typiques sont, dans l'Ecriture Sainte, ses commentaires sur S. Paul et sur les Psaumes ; dans la tradition patristique et théologique, le *Catena Aurea ;* dans la pensée philosophique, les œuvres logiques et la Métaphysique d'Aristote. C'est là le caractère « architectural » de l'œuvre de S. Thomas.

Mais le saint docteur n'est pas seulement architecte, il est « interprète » : « Ici, le sens catholique joue un rôle qu'il est malaisé de ramener à des formules précises : il est fait du respect pour la Sainte Ecriture, mais non pas considérée comme un texte mort, ou comme une possibilité illimitée d'interprétation. Les décisions de l'Eglise, l'enseignement des Pères et des Docteurs, dirigent la décision. Mais que représentent pour Thomas d'Aquin les décisions de l'Eglise et l'enseignement des Docteurs et des Pères ? Pour expliquer clairement cette difficile matière, il faut rappeler que l'Eglise catholique considère son enseignement comme un magistère vivant, qui donc se développe de l'intérieur, et comme un magistère qui reçoit opportunément le secours du Saint-Esprit. Cela empêche de limiter la révélation à des textes écrits, que chacun interprèterait à sa façon et même aux décisions doctrinales déjà existantes. D'autre part, l'autorité des Pères et des Docteurs ne devient définitive que dans la mesure où l'Eglise la reconnaît. Faute de tenir compte de ce caractère vivant et divin, le philosophe du « dehors » ne peut rien comprendre aux luttes doctrinales ni au « développement » du dogme. Il se méprendra aussi sur la liberté dirigée dont jouit le théologien, approfondissant à ses risques et périls telle région des mystères de Dieu... Thomas d'Aquin se trouve en face d'une pensée catholique, extrêmement riche déjà » (p. 146-147).

Il serait difficile de doser exactement les diverses influences qui dirigent son travail d'interprète de la révélation : « Entre la matérialité du texte et l'esprit du Docteur Angélique, il y a la zone des décisions doctrinales, correspondant à ce texte ou de portée générale, et celle des opinions des théologiens. Tout cela se presse en son esprit et y provoque une réaction intellectuelle aux éléments complexes : soumission à l'énoncé dogmatique, avec tous les degrés d'adhésion que demandent ses sources, travail d'ajustement aux synthèses déjà élaborées, choix décisif de l'expression intellectuelle qui lui semble convenir. Telles sont les principales phases de l'activité de l'interprète. C'est, on le soupçonnera, une tout autre activité que celle du mosaïste, du compilateur. Il y a là une série de fines opérations intellectuelles qui échappent parfois aux érudits, plus attentifs au matériel d'idées qu'à leur genèse mentale » (p. 148).

L'interprétation de S. Thomas se garde des solutions unilatérales. Son intellectualisme s'accommode de tous « les rythmes » nécessaires à la connaissance humaine. « Un progrès rythmé du singulier à l'universel et de l'universel au singulier : en cela seulement sera le salut de la connaissance humaine. Il y a un apport toujours plus varié, plus différencié de l'expérience concrète, qu'elle soit d'ailleurs physique ou psychologique. Mais il y a simultanément une activité ordonnatrice de l'intelligence qui veut se diriger dans cette foule bigarrée des expériences. La préférence de S. Thomas va du côté de l'intelligence et le développement instinctif de ses tendances d'esprit l'a conduit pratiquement à une construction idéologique, au lieu d'une organisation équilibrée d'idées et d'expériences. Il est néanmoins précieux pour l'avenir du thomisme qu'il ait tant insisté sur l'origine expérimentale de *toutes* nos idées. Donc, selon son intention et selon les possibilités de sa doctrine, il n'y a ni idéalisme, ni empirisme, mais ce qu'on a appelé un « conceptualisme réaliste. » Comme en tout mouvement rythmé, il faudra souvent vérifier la régularité de l'oscillation... » (p. 164-165).

On voit comment, sans faire un exposé systématique de la doctrine thomiste, l'auteur est fréquemment obligé d'en analyser certains aspects, pour illustrer sa thèse générale. La même méthode se retrouve dans le chapitre suivant (IX), où le P. Wébert étudie « le philosophe et le théologien devant la pensée moderne », et dans le long et substantiel ch. X : « Thomas d'Aquin devant l'âme moderne. » De ce chapitre, couronnement de tout l'ouvrage, l'avant-propos donne un résumé assez fidèle. L'auteur se demande « si l'esprit de Thomas d'Aquin peut redevenir pour notre pensée et pour notre vie un principe d'inspiration ». A cette

grave question, il répond : « Thomas d'Aquin, en ce qu'il a d'essentiel, peut être pour nous un être incomparable. Si l'on s'attache à son idéal de connaissance et d'action plutôt qu'aux solutions qu'il propose ; si l'on dégage des conceptions d'une science surannée et d'une forme de civilisation abolie ce que son œuvre contient d'éternel, Thomas d'Aquin peut prétendre au titre que nous voudrions justifier de « Maître de l'ordre intérieur », parce qu'il est le génie de l'ordre » (p. 8). En réalité, quand il aborde de front la question de la modernité de S. Thomas, notre auteur est plus ferme dans ses affirmations. Et nous l'en félicitons. Avec lui, nous proclamons bien haut que l'Angélique Docteur « propose, pour l'essentiel, un modèle d'humanité dont on ne peut s'écarter sans courir les aventures. La Raison doit commander. Elle ne doit rien négliger de l'humain ni du divin, et elle doit chercher un idéal où toutes les activités s'ordonnent » (p. 269).

---

Mgr Tihamer TOTH. — **Les dix Commandements de Dieu.** *Sermons* traduits par l'abbé G. Delagneau. — Tome II. — In-8 de 445 p., 20 f., franco 22 f. — Editions Salvator, à Mulhouse.

Nous ne pouvons que rappeler ici les caractéristiques que nous avons relevées dans le premier volume (*Ami* 1933, p. 782) : le même jugement s'applique au tome II. L'auteur s'est efforcé avant tout de donner au dogme et à la morale catholique une présentation moderne, exactement adaptée à l'état d'esprit de ses auditeurs. Il a tenu aussi à être avec ces derniers en contact aussi étroit que possible : souvent il fait allusion à des lettres reçues ou des objections entendues. Ses exposés sont émaillés d'anecdotes, dont plusieurs prennent l'allure de véritables récits : qu'on lise, à ce propos, la scène finement contée où l'on voit comment des parents faibles capitulent devant leur fils (p. 169-171) : voilà qui est bien aussi instructif que les plus savantes dissertations théoriques sur l'éducation. Rien d'abstrait, d'ailleurs, dans les explications, mais au contraire un langage simple, vivant, varié. La traduction rend sans effort et avec élégances toutes les nuances de l'original.

Le choix des sujets s'inspire du même souci d'actualité : sur les vingt-huit sermons consacrés à la seconde moitié du Décalogue, douze se rapportent au 5e commandement et neuf à la vertu de chasteté. Cette matière est particulièrement délicate, mais l'auteur ne se cantonne pas dans un silence gêné : courageusement il dénonce et flétrit tous les vices dont souffre le monde moderne, et qui ont leur racine dans un égoïsme jouisseur ; à tous il applique le remède salutaire de l'Evangile.

Moyennant quelques légères adaptations, il sera facile autant que profitable d'utiliser l'ouvrage de Mgr Toth pour la prédication dans nos chaires françaises.

---

P. BOUMARD, P. S. S. — **Prêchons l'Evangile ; Méditons-le.** — Tome III : *Les Paraboles.* — In-12 de 248 p., 15 f. — Paris, Bloud et Gay.

Bien que l'ouvrage porte l'indication tome III, il est le premier paru de la série annoncée, qui sera une réédition transformée et modernisée d'un ouvrage ancien, commencé par le célèbre P. Giraudeau, S. J., et mis au jour par l'abbé Duquesne, vicaire général de Soissons. *L'Evangile médité* (tel était son titre) parut d'abord en 1773, puis, sans aucune modification, en 1778, en 1829, en 1852 et enfin en 1876.

« C'est le commentaire le plus heureux qu'on puisse faire sur l'Evangile, » lisons-nous dans la préface ; « sans faste d'érudition, il réunit tout ce que les Saints Pères ont dit d'instructif et de moral ; en même temps que l'esprit est éclairé, le cœur est touché des sentiments de la piété la plus tendre. »

Tout l'enseignement de la théologie dogmatique, morale, ascétique, liturgique, etc., trouve sa place dans ces commentaires. Revêtu des circonstances du temps, du lieu, des personnes, il captive l'intelligence et le cœur, sans fatigue, et fixe l'imagination d'une manière agréable. Les réflexions morales, les applications pratiques à la vie quotidienne suggèrent à la volonté des résolutions généreuses.

Le travail actuel, tout en conservant de l'*Evangile médité* la richesse de son fonds, l'ordonnance de ses plans, la sagesse de ses applications morales, abrège les longueurs, supprime les allusions aux temps passés, fait ressortir les divisions par la variété des caractères typographiques et groupe les faits évangéliques sous les différents titres suivants : 1. La vie cachée ; 2. La vie publique ; 3. Les paraboles ; 4. Les miracles ; 5. Les discours ; 6. La vie souffrante et glorieuse.

Le premier volume paru est le no 3, *Les Paraboles*, que M. B. divise en *a)* paraboles *du royaume :* le semeur, le champ ensemencé ; le grain de sénevé ; le levain ; le bon grain et l'ivraie ; le trésor caché ; la perle précieuse ; le filet rempli de poissons ; — *b)* paraboles *morales :* le roi guerrier, la tour qu'on veut bâtir (le salut) ; les invités du festin (le bonheur du ciel) ; le bon serviteur (le service de Dieu) ; le juge inique et la veuve (la prière, constance) ; le pharisien et le publicain (la prière, humilité) ; le créancier impitoyable (le pardon des injures) ; l'économe infidèle (l'usage des richesses) ; le mauvais riche et Lazare (id.,) ; la brebis égarée, la drachme retrouvée, l'enfant prodigue (la conversion). Cette dernière parabole est particulièrement étudiée ; — et *c)* paraboles *prophétiques :* les ouvriers de la vigne, les mines, les deux fils, les vignerons homicides, la pierre angulaire, le festin nuptial, les dix vierges, les talents.

Nous ferons observer que bien des traits de plusieurs paraboles indiquées sous *b)* et *c)* se rapportent aussi au royaume. On aurait dû peut-être tenir davantage compte de cette signification partielle et l'on aurait ainsi évité certaines interprétations difficilement admissibles (p. ex. « beaucoup d'appelés, peu d'élus » appliqué aux catholiques).

Cette nouvelle publication rendra des services sans nombre aux catéchistes, aux prédicateurs, et pour la méditation quotidienne elle sera d'un secours appréciable aux prêtres et aux religieux.

---

Eugène SOL. — **La Prison, l'Exil, les Pontons.** — In-8 de 524 p., 30 f. — Paris, Champion.

Ce nouveau volume de M. le chanoine Sol termine ses études historiques sur la Révolution dans le département du Lot (voir *Ami* 1932, p. 175). La méthode est toujours la même : ne rien avancer qui ne soit prouvé par des textes. Mais il est bien évident que les souffrances endurées par certains prêtres, dont l'auteur a pu retrouver le témoignage, ont été communes à l'ensemble de ces malheureuses victimes de la Terreur.

Le chapitre d'histoire locale que raconte ici M. Sol va de la chute de la Monarchie au gouvernement du « tout-puissant Bonaparte ». Dès la proclamation de la loi du 26 août 1792, des prêtres réfractaires à la loi du serment de fidélité à la Constitution furent poursuivis, arrêtés et emprisonnés au Séminaire ou dans d'autres maisons religieuses de Cahors, ou bien même à la maison d'arrêt. Les prêtres de Figeac surtout eurent à souffrir du « zèle » du procureur général syndic Sartre. L'administrateur du diocèse de Cahors, M. de Bécave fut interné pendant quelque temps ; internés aussi, parfois pour des motifs politiques, des comtes, des procureurs du roi, des chevaliers de St-Louis, même de paisibles citoyens dont le seul crime était de déplaire aux maîtres du jour. En 1793-94, la prison de la Daurade renfermait des femmes qu'on avait trouvées trop ferventes ou trop dévouées aux prêtres réfractaires ; le tiers des détenues étaient des religieuses qui n'avaient pas voulu prêter le serment Liberté-Egalité. Les biens des détenus furent séquestrés et souvent confisqués.

L'auteur étudie également la question de l'émigration et insiste surtout, après M. André Gain, sur les émigrés *contraints* de quitter leur pays. Il expose dans le détail les formalités de l'émigration, la vie et la situation des émigrés à l'étranger.

La déportation, décrétée par la Législative, vint mettre le comble à ces horreurs. Les prêtres déportés étaient entassés soit dans des forts aménagés en hâte, soit sur de vieux navires. Les maladies contagieuses en exterminèrent un grand nombre : près de 300 moururent sur les pontons à la Rochelle, leur procès de canonisation a été récemment introduit et, tout au moins en ce qui concerne les prêtres originaires de Cahors, les savantes études de M. le chanoine Sol aideront à leur future glorification.

Des listes très exactes et des documents législatifs sont répartis en des appendices considérables qui occupent les 80 dernières pages du volume.

---

Jean MONVAL. — **Les Sulpiciens** (Collection « Les Grands Ordres »). — In-12 de 284 p., 15 f. — Paris, Grasset.

Etude vraiment intéressante, que M. Jean Monval dédie affectueusement « à Messieurs les Prêtres de la Paroisse Saint-Sulpice ».

Deux parties : 1° Histoire de la Compagnie des Prêtres de Saint-Sulpice ; 2° Le Sulpicien.

1° L'histoire — l'histoire ancienne, si l'on peut s'exprimer ainsi — est concentrée autour de trois noms : M. Olier, le fondateur, dont la vie est visiblement marquée d'interventions providentielles incessantes ; M. Tronson, l'héritier de l'esprit de M. Olier, le législateur ; et enfin M. Emery, le mainteneur et le restaurateur de la Compagnie aux temps troublés de la Révolution et de l'Empire. Le chapitre concernant M. Emery est travaillé de main de maître : les attitudes, parfois si critiquées, de ce prêtre éminent en face des décisions à prendre devant les mesures révolutionnaires, sont présentées sous leur vrai jour, et cette présentation objective met en relief la sagesse et la prudence du supérieur de St-Sulpice. Son énergie à l'égard des prétentions napoléoniennes est heureusement soulignée et montre combien il fut toujours, au cours de cette période si difficile, l'homme du devoir.

Puis l'auteur, d'un bond, nous fait franchir près de cent ans et nous voici au début du XXe siècle, avec M. Garriguet qui sut doubler si habilement et si sacerdotalement le cap des persécutions religieuses. Enfin un coup d'œil mondial nous fait voir l'action de St-Sulpice dans la formation du clergé, en France, en Indo-Chine, au Canada, aux Etats-Unis et bientôt au Japon.

2° Après l'histoire de St-Sulpice, voici le portrait du sulpicien, que l'auteur aime à nous montrer sur les différents terrains de son activité sacerdotale : au noviciat de « La Solitude », à l'Institut catholique de Paris, à la Procure de Rome. Avec lui nous pénétrons à l'intérieur du Séminaire, où nous admirons, dans l'exercice de leurs fonctions graves et sanctifiantes, le directeur et le supérieur sulpicien. Voici donc Issy, avec ses bâtiments spacieux et son vaste parc, et surtout avec son règlement si bien ordonné pour la préparation spirituelle des futurs prêtres : notre auteur y introduit son lecteur, afin de lui montrer ce qu'est la journée sulpicienne, l'année sulpicienne, la préparation aux ordres et... au service militaire. Et même, nous ferons avec lui une excursion dans l'ordonnance de l'enseignement sulpicien, qui est avant tout et uniquement — est-il besoin de le dire ? — un enseignement catholique. Pour résumer d'un mot le mobile de la vie du Sulpicien, c'est « l'admiration et l'amour passionné du sacerdoce. »

M. Olier a fondé sa Compagnie, afin que ses membres se consacrassent exclusivement à la formation des prêtres dans les séminaires en France et au Canada. St-Sulpice est resté fidèle à sa mission. Depuis trois cents ans, sa Compagnie a contribué à former, pour une grande part, ce type remarquable de dignité de vie et de zèle sacerdotal, le prêtre français. — L'auteur, dans son admiration et sa reconnaissance pour St-Sulpice, laisse parfois échapper des paroles excessives : « Les Sulpiciens ! Ce sont eux qui forment tous les apôtres » (p. 265). Non, même en dehors de la formation sulpicienne, il y a d'excellents prêtres et des apôtres zélés. Mais le Séminaire St-Sulpice a été, reste encore et sera toujours un type de maison de merveilleuse formation sacerdotale.

Son histoire est édifiante ; son influence est féconde, et M. Jean Monval doit être grandement félicité d'avoir mis en bon relief tant de richesse catholique et française.

---

« **Dilexit..., Diliges.** » *Toute la dévotion au Sacré-Cœur avec le Bienh. de Montfort*, par l'abbé Alphonse DAVID, docteur en théologie. Lettre-préface de Mgr Crépin, évêque auxiliaire de Paris. — In-8 couronne de 416 p., 24 f. — Paris, Beauchesne.

Si le *Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge*, du Bienh. de Montfort, est universellement répandu, en revanche ses cantiques en l'honneur du Sacré-Cœur sont beaucoup moins connus. Ces derniers ont été publiés naguère par M. l'abbé David (cf. *Ami* 1932, p. 134 des couvertures), qui, pour rendre leur utilisation plus facile, les a distribués en autant de sections que le mois de juin compte de jours.

Le présent volume est un développement du précédent, sur lequel il vient pour ainsi dire se greffer. Au cantique primitif s'ajoutent une méditation sur la dévotion au Sacré-Cœur, une prière et une lecture. Ainsi est constituée une série complète d'exercices pour un mois du Sacré-Cœur. Chaque journée forme un tout homogène : les fidèles, par le chant du cantique, sont préparés à entendre le substantiel exposé doctrinal qui suit ; la prière exprime les sentiments que celui-ci suscite spontanément dans leurs âmes et la lecture fixe ces enseignements d'une façon plus nette au moyen d'un exemple concret. On voit dès lors tout le parti que prêtres et fidèles pourront tirer de ce livre.

---

Jacques des GACHONS. — **Gens de France au labeur** (2e Série). — In-4° de 176 p., illustré, 10 f. — Editions Lanore, 48, rue d'Assas, Paris 6e.

Jacques des Gachons a publié il y a quelques années (voir *Ami* 1926, p. 73) une première série des *Gens de France au labeur ;* c'étaient quelques grands personnages du XVIIe siècle, S. François de Sales, Colbert, Le Nôtre, La Bruyère, Nicolas Poussin.

La deuxième série commence par le Grand Siècle encore. On assiste à la fondation de l'Académie, tour à tour chez Conrart et chez le cardinal de Richelieu, avec l'abbé de Boisrobert comme piquant intermédiaire, puis on voit Monsieur Lancelot enseigner la grammaire à l'abbaye de Saint-Cyran, tout en épluchant les légumes du pot-au-feu. Le XVIIIe siècle est représenté par Monsieur de Buffon sur ses terrasses de Montbard et par une journée de Chardin. Au XIXe siècle, nous voyons une savoureuse George Sand au pays de ses romans champêtres.

C'est donc un volume très varié, mais où à aucun moment on n'oublie le titre général. Tous ces gens travaillent, les uns au grand jour, les autres dans l'ombre, pour l'honneur et la beauté morale de la France. Mais ces buts graves n'empêchent pas le livre d'être charmant.

---

**IMPRIMATUR**

Lingonis, die 15 augusti 1934.

EUG. LINDECKER, *Vic. gen.*

*Le gérant :* **F. FROSSARD.**

LANORE. — Imprimerie de *L'AMI DU CLERGÉ*

*Orientalia christiana)*, est un ouvrage de valeur pour la théologie historique et dogmatique.

Le premier chapitre situe Aphraate dans l'horizon très borné où il vivait. Ce sage persan connaît, en dehors des Juifs, quelques sectes hérétiques, trois ou quatre au plus. L'Ecriture Sainte est son seul instrument de travail. La XVIIe homélie d'Aphraate est consacrée à la divinité de Jésus-Christ. Qu'est ce à dire ? C'est l'objet du second chapitre. L'homélie est dirigée contre les Juifs. Le P. Ortiz de Urbina interroge donc de préférence les écrivains juifs pour préciser la pensée d'Aphraate. Jésus est dit « Dieu » et « Fils de Dieu » ; mais chez les Juifs, très souvent le nom de Dieu est employé dans un sens large, et, appliqué au Christ, il n'implique point par lui-même la consubstantialité divine.

Mais d'autres homélies viennent corriger cette impression déficiente. Aphraate accorde au Christ une force divine. Pour lui, le Christ est porteur de la révélation, médiateur entre Dieu et l'humanité. Il a une existence éternelle et la 23e homélie semble lui reconnaître la consubstantialité. Enfin, dans la 6e homélie, Aphraate enseigne que le Christ non seulement a une nature divine, mais est une personne divine.

Ces conclusions se trouvent confirmées par la comparaison de textes contemporains d'Aphraate et qu'il n'a pas connus. Dans ces textes, des expressions identiques se retrouvent pour professer la vraie foi chrétienne en la divinité du Christ. Donc pareillement cette foi était partagée par Aphraate. Le dernier chapitre a trait à l'Esprit divin qui habite dans le Christ ; l'auteur reste incertain du sens qu'il convient de donner à cette expression ; mais du moins la preuve est faite, contre Loofs, de la croyance d'Aphraate à la divinité de Jésus-Christ.

6. En publiant *Le Dogme de la Rédemption au début du Moyen Age* [1]. M. J. Rivière achève sa réponse au « pamphlet pseudo-scientifique » d'Hippolyte Gallerand, alias Turmel. Ce volume fait suite à deux ouvrages précédents : *Le Dogme de la Rédemption chez S. Augustin* (voir *Ami* 1929, p. 477 ; nouvelle édition, 1934, p. 9) et *Le Dogme de la Rédemption après S. Augustin* (voir *Ami* 1931, p. 170).

Tout en répondant aux agressions de Turmel, M. Rivière n'a pas fait un effort purement polémique. C'est tout le dossier de la sotériologie médiévale qui est soumis à un nouvel examen, et il l'enrichit de témoignages peu connus ou même encore inédits.

L'ouvrage se divise en deux sections : la première en forme le corps proprement dit (p. 5 262) ; la seconde, en quatre appendices et un épilogue, étudie les problèmes subsidiaires (p. 262-418).

Une première partie nous montre le haut Moyen Age encore tributaire de la théologie patristique. Le manque d'originalité de cette période a du moins l'avantage d'établir la « perpétuité de la foi », les humbles glossateurs médiévaux n'ayant pas plus que les Pères perdu le contact avec la doctrine évangélique et paulinienne qui rattache le salut du genre humain au sacrifice offert par le Fils de Dieu à son Père. Mais ces premières ébauches de la théologie rédemptrice sont encore doublement déficitaires, parce que le thème du sacrifice qui en forme la base y reste aussi mollement dessiné que faiblement approfondi, et que l'antique surcharge du démon et de ses « droits » ne cesse d'en contrarier le développement.

Des voies nouvelles — dont l'examen forme la seconde partie du livre — s'ouvrent avec S. Anselme, qui à l'ancienne sotériologie basée sur les « droits » du démon substitua une construction personnelle basée sur la gravité morale du péché. Non point cependant qu'il y ait opposition réelle entre la conception des Pères et celle de S. Anselme : « On a suffisamment vu, écrit fort opportunément M. R., que la théorie des « droits » du démon ne fut jamais ni tellement noire, ni à ce point exclusive. Remise à sa place, au lieu d'être « un ruisseau d'encre » qui souillerait « du haut en bas » le tableau de la tradition, elle y fait tout au plus figure d'une arabesque, dont les contours, pour amples et curieux qu'ils puissent être, ne sauraient dissimuler à l'histoire sans parti-pris la toile de fond sur laquelle devait s'exercer l'effort de S. Anselme pour en dégager et affermir le dessein » (p. 94). C'est d'accord avec toute la tradition que l'auteur du *Cur Deus homo* part de l'impuissance totale de l'humanité pécheresse à satisfaire pour son péché, pour aboutir à l'Incarnation. En effet, le décret de notre salut étant immuable dans les desseins de Dieu, l'Incarnation devient non pas, comme l'a écrit Gallerand-Turmel, « un expédient pour réparer cette défaite, » mais le moyen nécessaire de sauvegarder les plans divins.

La doctrine d'Abélard doit être également signalée. Tout en rejetant, comme Anselme, la théorie des droits du démon, Abélard est loin de maintenir les données traditionnelles du problème. Le dogme de la Rédemption par le sacrifice du Christ semble s'effacer chez lui devant un mode d'efficacité rédemptrice entièrement subjectif. La pensée d'Abélard est discutée et plus d'un texte pourrait être rapporté à la conception traditionnelle : « Il faudrait déterminer, écrit M. Rivière, si le rôle du Christ à cet égard (la rémission des péchés) est direct ou indirect, c'est-à-dire si sa mort nous vaut par elle-même notre pardon devant Dieu, ou si elle a seulement pour but immédiat de provoquer en nos cœurs l'amour grâce auquel nous pouvons ensuite être pardonnés » (p. 118). C'est en ce dernier sens que notre auteur incline à comprendre Abélard.

Est-ce à dire que les deux courants anselmien et abélardien ne devaient pas se rencontrer ? Une

[1] « Bibliothèque thomiste ». Section historique. XVI. — *Le Dogme de la Rédemption au début du Moyen Age*, par Jean Rivière, Docteur en Théologie, Professeur à l'Université de Strasbourg. — In-8 de XII-515 p., 50 fr. — Paris, Vrin.

étude impartiale permet de conclure à un heureux rapprochement. L'utilisation de ce qu'il y a de plus personnel et de plus neuf dans la doctrine rédemptrice construite par l'archevêque de Cantorbéry s'est réalisée beaucoup plus complètement et plus rapidement qu'on n'aurait pu le croire : des voies concrètes ouvrirent aux intelligences croyantes l'accès du système contenu dans le *Cur Deus homo*. Plus ou moins directement, tous raccordent la satisfaction au thème classique du sacrifice : Odon de Cambrai et Rupert de Deutz y introduisent l'idée non moins traditionnelle d'expiation ; les uns et les autres permettent de voir comment, nouvelles dans leur forme, les catégories de S. Anselme parurent aptes à recueillir l'héritage dogmatique du passé. Mais, d'autre part, les théologiens abélardiens insisteront avant tout, dans leur philosophie de l'économie rédemptrice, sur l'amour dont elle est la preuve et la source. Pour tous il s'agit d'exposer les convenances plutôt que la raison totale du plan divin. Plusieurs font positivement une place au sacrifice du Christ, comme Hermann et Robert Pullus. Mais l'élément subjectif reste au premier plan.

S. Bernard semble avoir réalisé la liaison entre les deux courants :

« Il ne paraît pas que l'influence de l'écolâtre de la montagne Sainte-Geneviève ait guère survécu à sa condamnation, tandis que celle de l'archevêque de Cantorbéry, déjà sensible auparavant, sortait, au contraire, affermie de la controverse et que de clairs indices dénonçaient l'affaissement des vieux cadres sotériologiques ébranlés par tous deux.

Dans ces perspectives d'ensemble, le rôle de S. Bernard apparaît comme un rôle de transition. Assez attaché à la tradition pour témoigner à ses parties archaïques non moins qu'à ses éléments sains une fidélité qui n'était d'ailleurs pas un esclavage, il sut, parmi les courants de son époque, discerner les témérités néfastes des innovations fécondes. C'est pourquoi, en contribuant à mettre *in tuto* la foi de l'Eglise contre les erreurs d'Abélard et faisant bon accueil, dans ce qu'elle avait d'essentiel, à la doctrine de la satisfaction, dont son patronage, pour discret qu'il fût, ne pouvait tout à la fois qu'attester et favoriser le crédit, l'abbé de Clairvaux s'inscrit, en fin de compte, parmi les auxiliaires de ce progrès dont S. Anselme fut l'agent. » (P. 221).

Cette troisième partie se complète d'un certain nombre de notes additionnelles, mettant en relief des points secondaires de l'exposé historique précédent. La conclusion de M. Rivière est formelle, et précieuse pour la théologie catholique. Sans doute l'époque d'Anselme et d'Abélard est un « tournant » dans l'histoire de la sotériologie chrétienne. Mais il y a *continuité* dans la *tradition*, qu'on envisage soit l'aspect *matériel*, soit l'aspect *formel* du problème.

Les appendices qui forment la seconde section de l'ouvrage sont un apport complètement inédit (tout ce qui précède avait paru dans la *Revue des Sciences religieuses*). Ils continuent la critique de Gallerand-Turmel et embrassent la période postérieure à S. Anselme et Abélard. Un premier appendice montre vers le VIIIe siècle un *réveil de la théorie du « rachat, »* relevée en Occident par Alcuin, en Orient par Photius, et se prolongeant dans le moyen âge byzantin et latin. — Le second appendice, *Le Conflit des « Filles de Dieu, »* rappelle que les théologiens, les orateurs, les poètes ont trouvé moyen, dans l'Incarnation, d'accorder la justice et la miséricorde divines, en prenant comme cadre le verset 11 du ps. 84 : *Misericordia et veritas obviaverunt sibi ; justitia et pax osculatæ sunt.* — *La fin du XIIe siècle* (app. III) voit croître l'influence de la théologie d'Anselme, à laquelle les mystiques et les prédicateurs apportent leur suffrage. — Enfin le XIIIe siècle achève, *dans l'atelier de l'école*, l'édifice théologique traditionnel, principalement avec S. Thomas. Les Scotistes seront reconnaissants à M. Rivière de la manière dont il a su défendre certaines positions du Docteur subtil.

Un épilogue sur *l'avenir du dogme de la rédemption* répond à une « prévision » (!) de M. Turmel, selon laquelle l'Eglise ferait bientôt disparaître de ce dogme l'élément de satisfaction offerte par le Christ pour ne garder que celui de l'amour... « Nous croyons, répond M. Rivière, reprenant la parole de S. Vincent de Lérins, ce qui a été cru par tous, dans tous les temps et dans tous les lieux. »

Vingt pages d'*Addenda vel corrigenda* montrent avec quel soin M. R. a revu son ouvrage, que complètent quatre tables : 1. Table des citations scripturaires ; 2. Table des manuscrits ; 3. Table des noms propres ; 4. Table des matières.

C) La Sainte Vierge — 7. S. Laurent de Brindes, une des gloires les plus pures de l'Ordre franciscain, fut à deux reprises (1596 et 1613) Définiteur général, et même, pendant un triennat, Ministre Général des Capucins. Son court généralat marque une ère de prospérité extraordinaire pour la réforme franciscaine des Capucins : avec une discipline religieuse à la fois sévère et paternelle, il y fit fleurir les études sacrées sur des bases aussi larges que solides.

Lui-même était excellent théologien. Mais jusqu'à notre époque, nonobstant sa béatification en 1783 et sa canonisation en 1881, ses œuvres, fort nombreuses, sont restées inédites. Ce n'est qu'en 1928 que parut à Padoue le premier volume de ses *Opera omnia*, comprenant le *Mariale* [1], en l'honneur de la Sainte Vierge. Ce recueil est formé de deux éléments divers.

« Le premier n'est autre que le *Mariale* proprement dit de l'auteur, c'est-à-dire la collection, formée par le saint Général lui-même, de la plupart de ses sermons *De Beata*... Le second élément

[1] Depuis ont paru trois fascicules du tome II, comprenant les œuvres polémiques *Adversus Laiserum et Lutherum*, sous le titre général : *Lutheranismi Hypotyposis*. Part. I : *Hypotyp. Martini Lutheri*. XLV-524 p. — Part. II : *Hypotyp. Ecclesiæ et doctrinæ Lutheranæ*, XVIII-534 p. — Part. III : *Hypotyp. Polycarpi Laiseri*, XIV 436 p. — Padoue, 1930-1931 1933.

renferme les autres sermons, traitant aussi de ce glorieux sujet, que l'on rencontre épars dans le reste de l'œuvre oratoire du saint et que les éditeurs ont eu la judicieuse pensée de réunir à ceux du *Mariale* proprement dit... Ces deux éléments du *Mariale* actuel se fondent en celui-ci en un tout harmonieux... Ainsi comprise, l'œuvre mariale complète de S. Laurent se divise en deux parties : *Sermones de laudibus et invocatione Virginis Deiparæ ; Sermones de festis Beatæ Mariæ Virginis.* »

Le P. Jérôme a voulu montrer aux spécialistes de la mariologie la richesse doctrinale de ce recueil [1]. Aussi son travail est-il, à proprement parler, une « étude théologique. » Il fera entrer dans les cadres de la mariologie contemporaine la doctrine de Laurent de Brindes. Et, en guise de préambule, reprenant la thèse familiale du motif de l'Incarnation, il montrera en fonction de cette thèse (dont cependant S. Laurent de Brindes n'a rien dit explicitement) la place de Marie dans le plan divin de la création et du monde.

Les autres chapitres ne font que reprendre les doctrines catholiques et traditionnelles : l'Immaculée Conception (dogme, preuves, conséquences, difficultés et solutions) ; la plénitude de grâce en Marie ; la maternité divine ; la virginité perpétuelle ; la maternité spirituelle ; la glorification de Marie ; sa médiation universelle ; le culte qu'on doit rendre à la Sainte Vierge.

La conclusion marque les caractéristiques de la doctrine mariale de S. Laurent de B., prise soit en elle-même (originalité, richesse, sûreté, onction) ; soit dans sa forme (art de composition, simplicité et beauté de style ; pureté classique de la langue).

Deux appendices donnent, le premier une étude très fouillée sur les sources de cette doctrine ; le second, une élégante traduction française de l'un des principaux sermons du *Mariale* (le 10e, sur la Salutation angélique).

Au cours de la lecture nous avons noté que S. Laurent de B., défenseur de la médiation universelle de Marie, passe sous silence sa « corédemption ». L'omission est intéressante.

Le remarquable travail du P. Jérôme se termine par une table des références au *Mariale* et par un *Index* analytique des matières permettant d'utiliser toute l'étude comme un véritable manuel de mariologie.

8. Le P. Vogt, S. J., a eu la bonne pensée de nous donner une édition de la *Vie de la Très Sainte Vierge* de S. Pierre Canisius [2]. Chez celui-ci, c'est tout un volume qui est consacré à la Vierge : *De Maria Virgine incomparabili et Dei Genitrice sacrosancta ;* ici, ce ne sont que des extraits, les plus importants, les plus utiles, qui nous sont présentés sous la forme de trente-et-une lectures mariales, qu'on pourrait utiliser pour les exercices du Mois de Marie. Aussi bien, cette présentation même n'est pas du cru de l'éditeur : S. Pierre Canisius y avait pensé et avait composé, en 1587, sous cette forme même, une *Historiam vitæ Beatissimæ Virginis succincte extractam.* Cet extrait n'a jamais été publié et le P. Vogt n'a même pas pu retrouver le manuscrit intégral. Toutefois la petite partie qu'il en a pu découvrir lui a servi d'indication pour le reste.

Ajoutons que toutes les citations et les références fournies par Canisius ont été vérifiées et identifiées dans les deux *Patrologies* de Migne ; en sorte que cette édition ne sera pas moins utile à la théologie qu'à la piété.

D) Eucharistie. — 9. M. Joseph-Rupert Geiselmann est un spécialiste de l'histoire du dogme eucharistique. Depuis 1926 il a publié diverses études fort appréciées [1] sur la période du haut moyen âge. C'est un peu comme une synthèse de ses publications antérieures qu'il nous offre dans un nouveau volume intitulé : *La doctrine eucharistique aux confins des derniers temps de l'antiquité chrétienne et du haut moyen âge* [2].

L'ouvrage est curieusement divisé en trois parties fort inégales : l'auteur étudie tout d'abord (p. 1-163) la question de l'authenticité de la lettre à Redemptus, attribuée à Isidore de Séville. Puis (p. 165-237) il expose la doctrine eucharistique d'Isidore. Enfin une troisième partie fort brève (p. 239-257) met en évidence la position d'Isidore dans l'évolution de la doctrine eucharistique.

La lettre à Redemptus est la VIIe des douze lettres insérées dans la *Patrologie* de Migne, t. 83, col. 893-914. Son authenticité n'avait jamais été nettement affirmée, bien qu'à beaucoup de critiques elle semblât douteuse. M. Geiselmann, après une étude minutieuse et détaillée, arrive à cette conclusion qu'elle n'est pas antérieure à la fin du XIIe siècle. Un faussaire l'aurait donc fait passer sous le nom d'Isidore. A l'appui de cette opinion, l'auteur signale que la controverse des azymes y tient une large place, que cette controverse n'existait pas au temps du docteur espagnol et qu'ici elle dépend, dans ses formules et dans ses idées,

[1] Fr. Jérôme de Paris, O. M. C., Préfet des Etudes au Collège international des Frères Mineurs Capucins, à Rome. — *La Doctrine mariale de S. Laurent de Brindes.* Etude théologique. — In-8 de XXVII 295 p., 20 f. — Paris, Librairie St François, et Rome, Curie Généralice des Frères Mineurs Capucins, 71, Via Boncompagni.

[2] *Mariæ sacrosanctæ et Deiparæ virginis Vita, ex opere majore sancti Canisii* : « De Maria Virgine Incomparabili et Dei Genitrice sacrosancta » *brevius comprehensa ac mensibus festisque Mariæ accommodata* a Petro Vogt, S. J. — In-8 de VIII 232 p., 7 lires 50. — Turin, Marietti.

[1] *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, dans les *Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte* d'Ehrardt Kirsel, Paderborn, 1926 ; — *Studien zu frühmittelalterlichen Abendmahlsschriften*, Paderborn, 1926 ; — *Zur Eucharistielehre der Frühscholastik*, dans la *Theologische Revue*, XXIX (1930) ; — *Die Stellung des Guiberts von Nogent in der Eucharistielehre der Frühscholastik*, dans *Theol. Quartalschrift*, 1929 ; — *Der Abendmahlsbrief des Anselm von Canterbury, ein Werk des Anselm von Laon*, dans *Theol. Quartalschrift*, 1930 — Voir *Ami* 1926, p. 458

[2] Josef Rupert Geiselmann. — *Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter.* — In-8 de XII-288 p., mark 8.20. — Munich, Max Hueber.

de l'écrit d'Anselme de Cantorbéry, *De azymo et fermentato*. La lettre à Redemptus est sans conteste postérieure à Michel Cérulaire et à sa controverse. Un deuxième motif de conclure à l'inauthenticité est la manière dont l'auteur de la lettre conçoit la présence réelle du Christ dans l'eucharistie. La lettre enseigne que le Christ, même sous une seule espèce, est présent comme *Deus-Homo*. Une telle manière de concevoir la présence réelle, possible sous une seule espèce, est en dépendance directe des écrits d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux. Maintes locutions rappellent également les idées et les expressions d'Hugues de Saint-Victor. Enfin, la lettre enseigne que seules les paroles de la consécration sont *de substantia sacramenti :* or une telle conception théologique ne saurait, affirme M. Geiselmann, être antérieure à 1179. Les détails liturgiques, notamment la mention des corporaux en soie, marquent une situation liturgique assez tardive.

D'ailleurs, pour l'historien de la théologie eucharistique, même dans l'ouvrage de M. Geiselmann, la question de l'authenticité de la *Lettre* à Redemptus est moins attrayante que les multiples détails dont toute cette première partie est émaillée. Nous y trouvons, rapportée en traits sobres et précis, la doctrine d'à peu près tous les auteurs ecclésiastiques du haut moyen âge sur l'eucharistie. Avis aux amateurs qui, se contentant de renseignements de seconde main, voudront se documenter vite, à peu de frais, et sûrement.

La deuxième partie est consacrée à la doctrine d'Isidore, étudiée dans les ouvrages authentiques, principalement les *Etymologies*, le *De fide catholica contra Judœos*, les *Sentences* et les *Offices ecclésiastiques*. M. Geiselmann s'efforce de démontrer que, dans ce dernier ouvrage, S. Isidore dépend de S. Ambroise et de S. Augustin et qu'il utilisait les données de la liturgie de son temps. S. Isidore affirme un réalisme sacramentel incontestable ; mais en même temps il s'efforce de le combiner avec toutes sortes de symbolismes dont l'origine est S. Ambroise. Ce qui fait l'intérêt de cette seconde partie, c'est qu'elle recherche, à chaque assertion d'Isidore, de quels antécédents elle procède. Isidore nous paraît ainsi être en dépendance de quantité d'auteurs qu'il n'a jamais lus, mais qu'il connaît à travers S. Augustin et S. Ambroise. De plus, M. Geiselmann s'applique à montrer comment les positions d'Isidore ont influencé les auteurs postérieurs et surtout les premiers scolastiques. Ici encore, l'intérêt de l'ouvrage est dans les détails.

Isidore n'a pas de synthèse bien nette ; il se situe à la fin d'une époque, comme un simple transmetteur de solutions non encore définies : bien des problèmes restent à résoudre.

Le livre de M. Geiselmann est à coup sûr mal équilibré ; il manque de synthèse. Mais, au risque de paraître énoncer un paradoxe, nous dirons volontiers que cet aspect général n'est qu'un détail. La valeur de l'ouvrage est toute dans les détails. Tout le haut moyen âge est ici passé en revue, et c'est pourquoi cette étude si érudite ne saurait demeurer ignorée des théologiens.

### § III. — Controverses théologiques

10. Les controverses provoquées par « le cas du Pape Formose » sont de celles qui comportent, avec des mises au point historiques, des solutions théologiques de réelle importance.

Historiquement, le cas du pape Formose est aujourd'hui très clair : Evêque de Porto, il avait commencé par être le collaborateur de Jean VIII (872-882). Des dissentiments amenèrent celui-ci à le déposer (19 avril 876). Réintégré par son successeur Marin (882-884), Formose finit par monter sur le siège pontifical à la mort d'Etienne V (891). Son attitude énergique à l'égard des clercs indignes et des abus de la Cour pontificale lui attira des ennemis. Au point de vue politique, tiraillé entre Arnulf de Germanie et Guy de Spolète, qui se disputaient l'empire, il prit parti successivement pour l'un et pour l'autre : ce qui l'exposa aux rancunes des Spolétains lorsque, peu après son couronnement, Arnulf succombait à la maladie. Formose mourut presque aussitôt après (896). Mais le calvaire auquel il avait échappé de son vivant, l'attendait après sa mort.

Après qu'Etienne VI, créature des Spolétains, fut élu pape (897), il fit instruire le procès de Formose. Le cadavre de celui-ci fut exhumé et porté devant un concile pour y subir un simulacre de jugement. On rappela au pape défunt ses querelles avec Jean VIII et sa déposition, puis le serment par lequel il s'était interdit de jamais rentrer à Rome ou de reprendre son évêché de Porto. On lui reprocha surtout d'avoir, contrairement aux canons, échangé son siège épiscopal de Porto pour celui de Rome. Le tribunal conclut à l'indignité de Formose et à l'illégitimité de sa promotion au siège pontifical. Son corps fut jeté au Tibre ; ses actes furent annulés, y compris les ordinations faites par lui pendant son pontificat.

Une réaction se produisit après la mort d'Etienne VI. Ses successeurs, Théodore II et Jean IX, proclamèrent la légitimité de Formose, la validité de ses ordinations et la réhabilitation des clercs déposés par Etienne VI. L'affaire de Formose semblait définitivement tranchée ; mais d'autres papes allaient bientôt la rouvrir.

Quatre ans après la mort de Jean IX (mai 900), son concurrent de 893, Serge III, s'emparait du siège pontifical. Aussitôt arrivé au pouvoir (janvier 904), il réunit à Rome un concile qui cassa les ordinations de Formose. Par suite, tous les clercs ordonnés par ce pape étaient obligés ou de quitter leur charge ou de se faire réordonner. Ces mesures furent appliquées rigoureusement à Rome, dans toute l'Italie et même au-delà. Cet acte de Serge III provoqua une vive opposition. Des clercs ne craignirent pas d'entrer en lutte ou-

verte contre les décisions du pape : une littérature de circonstance en fut la suite, qui témoigne de l'émotion des milieux ecclésiastiques de cette époque.

Deux de ces auteurs, Auxilius et Vulgarius, ont laissé des écrits qui nous sont parvenus. Tous deux vivaient sous le pontificat de Serge ; leurs traités sont donc une source précieuse pour l'histoire de ce pontificat [1]. A ces deux auteurs, il convient d'ajouter l'auteur anonyme de l'*Invectiva in Romam*, qui fut écrite sous Jean X.

De ces ouvrages, M. l'abbé Démètre Pop a su tirer les éléments d'une thèse doctorale, soutenue devant la Faculté de Théologie catholique de Strasbourg, sur les controverses suscitées par le cas du pape Formose [2]. Le sujet n'est pas d'une nouveauté absolue ; mais il était utile de mettre en relief les questions théologiques soulevées à ce propos.

La première question est la légitimité du pape Formose : par delà le fait historique, il y a ici un véritable fait dogmatique sur lequel il importe de se prononcer. Tant d'arguments avaient été invoqués par les adversaires de Formose, depuis le serment émis par Formose lui-même, réduit à l'état laïque par Jean VIII, de ne plus briguer les dignités ecclésiastiques, jusqu'à son transfert du siège de Porto au siège de Rome, transfert contraire aux canons en vigueur à cette époque. Les défenseurs de Formose répondent à toutes les objections et nous ne nous attarderons pas à relever ici leurs réponses, recevables presque intégralement. Ce qui importe, c'est de constater que Vulgarius et Auxilius ont su invoquer la vraie raison théologique qui peut servir de critérium à la légitimité, ne disons pas nécessairement d'une élection, mais d'un gouvernement pontifical : l'adhésion unanime de l'Eglise. M. Pop signale cette raison au milieu d'autres (p. 55) : il eût fallu la mettre en relief et en montrer toute la valeur, comme le cardinal Billot l'a fait dans son traité de l'Eglise, à propos de la rébellion de Savonarole contre Alexandre VI [3].

Une seconde question vise la validité des ordinations conférées par le pape Formose. En la niant, les adversaires de Formose ravivaient deux problèmes théologiques de fond, souvent remués dans l'Eglise et qui prirent alors une particulière acuité : le problème des conditions requises chez le ministre du sacrement de l'Ordre et celui de la réordination. Auxilius et Vulgarius ont eu le mérite, à une époque où la vérité était obnubilée, d'affirmer la doctrine augustinienne, c'est-à-dire traditionnelle. Bien plus, se référant toujours à S. Augustin, ils s'appliquèrent à montrer que le rôle de l'homme dans l'administration des sacrements n'est que ministériel : c'est le Christ lui-même qui agit : « *Sive peccator sive sanctus sit sacerdos qui baptizat aut sacrificium immolat, ego securus baptizor, securusque communicor, quia Christus per semetipsum baptizat, per semetipsum corpus suum sanctificat.* » Si le ministre est indigne, « ce qu'il n'a pas de lui-même, il le donne en vertu de sa fonction, qui fait de lui un pur instrument [1]. » C'est le principe théologique qui a prévalu dans l'Eglise depuis le XIIe siècle [2] et en vertu duquel, indubitablement, les ordinations de Formose étaient valides. — Le problème connexe de la réordination reçoit de nos auteurs sa solution normale : autorité des anciens canons en même temps que raisons pratiques sont invoquées par eux pour démontrer que les ordinations formosiennes étant valides, il était absolument interdit de les réitérer. Aujourd'hui encore, l'histoire adopte ces conclusions et peut admettre la plupart des arguments d'Auxilius et de Vulgarius.

Une troisième question subsidiaire se posait aux deux défenseurs de Formose, question délicate, et que M. Pop a su traiter avec les nuances désirables : le problème de l'autorité pontificale et de l'obéissance due au pape.

Pour Auxilius et Vulgarius, l'autorité pontificale et sa suprême juridiction ne sont pas ici en cause. Les jugements du Saint-Siège ont un caractère irréformable, et le pape, juge de tous, n'est lui-même jugé par personne. Mais, d'accord avec leurs contradicteurs sur le principe de l'autorité pontificale, ils ne le sont plus sur les modalités de son application. La théologie enseigne, en effet, que le pouvoir pontifical est soumis dans son exercice à certaines conditions qu'impose la fin même de l'Eglise. Quelles sont ces conditions ? Auxilius et Vulgarius formulent certains principes excellents, notamment le respect des lois supérieures de Dieu (lois divines, positive et natu-

[1] Les traités d'Auxilius sont au nombre de quatre : *In defensionem sacræ ordinationis papæ Formosi ; Libellus in defensionem Stephani episcopi ; De ordinationibus a Formoso papa factis ; Infensor et Defensor*. Ceux de Vulgarius sont au nombre de deux : *De causa formosiana libellus* et *De causa et negotio Formosi papæ*.

[2] *La Défense du Pape Formose*. Thèse pour le Doctorat en Théologie, présentée et soutenue par Démètre Pop, prêtre du diocèse de Maramurès (Roumanie). — In-8 de IX-154 p. — Paris, Gabalda.

[3] Voici l'énoncé de la thèse XXIX du traité de l'éminent théologien : « Cum titulus ad successionem Petri in primatu totius Ecclesiæ sit legitima in Romanum episcopum electio, præ primis tenendum est conditiones hujus electionis a solo jure pontificio, regulariter saltem loquendo, dependere. — Insuper, in persona rite electa et semel pontificatu aucta, pontificia potestas cessare quidem potest per voluntariam abdicationem, sed minime per depositionem, imo nec quovis alio modo, si juxta fundatissimam Bellarmini aliorumque theologorum sententiam, supponatur impossibilis casus Pontificis qui per hæresim notoriam desineret esse de Ecclesia. — Quidquid vero de possibilitate hujus hypothesis adhuc sentias, id saltem necessario admittendum : *pacificam universalis Ecclesiæ adhæsionem fore semper infallibile signum legitimitatis personæ Pontificis, adeo quæ et existentiæ omnium conditionum quæ ad legitimitatem ipsam sunt requisitæ.* »

[1] Auxilius, *In defensionem*, I, 9 ; *Infensor et Defensor*, 1. — Vulgarius, *De causa formosiana*, 11, et *De causa et negotio Formosi papæ*.

[2] Cf. *Dict. de Théol cath.*, art. *Ordre*, t. XI, col. 1297. L'art. *Ordre* examine le cas d'Auxilius et de Vulgarius aux col. 1284-85.

relle), mais ils en font des applications parfois contestables, applications d'ailleurs purement théoriques. Sur la question pratique de la légitimité de Formose et de la validité des ordinations faites par lui, ils semblent n'opposer aux prétentions de Serge III que l'autorité des canons existants. Il ne faudrait pas, pour autant, leur prêter des principes qui plus tard deviendront le gallicanisme ; mais, se référant à l'usage courant à leur époque, ils considèrent « la question des ordinations de Formose comme un *negotium universale* » Aussi la procédure de Jean IX, qui, entouré de « presque tous les évêques de l'Italie, » l'avait tranchée par un « acte définitif, » a-t-elle d'emblée leur approbation la plus résolue. Au contraire, les décisions opposées de Serge III et de son concile (un simple petit *conventiculum)* font l'objet de leurs critiques (p. 122). Certes, la doctrine de l'autorité personnelle du pape, aujourd'hui définie par l'Église, ne permettrait plus d'adopter pareil raisonnement ; mais ici, dans une cause que nos auteurs sentaient excellente, leur théologie restait un peu à court.

Comment expliquer que le pape Serge III ait pu prendre des décisions iniques ? Les défenseurs de Formose admettent pleinement la possibilité de la défectibilité personnelle du souverain pontife. Auxilius veut qu'on distingue avec soin entre le « Siège » et la personne de son occupant. Celui-là mérite toujours le respect, tandis que celui-ci peut faillir. Les antiformosiens, y compris Serge III, sont considérés par lui comme hérétiques, puisqu'il qualifie d'hérésie la réordination dont ils sont coupables En face de ce pape, quelle doit être l'attitude des vrais catholiques ? Vulgarius ne touche qu'en passant et indirectement à cette question, mais Auxilius l'aborde franchement. Il pose le principe de l'obéissance absolue aux ordres pontificaux : *in omnibus penitus obtemperandum est.* Mais il s'agit d'ordres *légitimes,* c'est-à-dire ayant pour objet *le bien.* Si les conditions du bien ne sont plus réalisées, le devoir de l'obéissance cesse : résister au mal, qu'une autorité supérieure commande, est non seulement un droit, mais un devoir, qui va jusqu'au martyre. C'est parce que Serge III commande le mal dans l'affaire formosienne que lui, Auxilius, se fait un devoir de résister et, nonobstant l'excommunication dont l'a frappé le pape, de continuer à dire la messe. — Le principe invoqué par Auxilius est spéculativement vrai ; les applications pratiques en pourraient devenir facilement délicates et même pleines d'illusions. Toutefois les revendications énergiques d'Auxilius en faveur de la conscience et d'une résistance licite peuvent s'expliquer par les circonstances. M. Pop ne dit qu'un mot, en passant, des « violences » de Serge III : il y aurait bien d'autres griefs à formuler contre ce pape.

M. Pop a traité les aspects théologiques du cas du pape Formose avec un louable souci de montrer leur répercussion dans le domaine théologique. Sans prétendre à l'envergure des œuvres magistrales, sa thèse est une bonne contribution à l'histoire du sacrement de l'Ordre et du dogme de la primauté pontificale.

11. L'exercice de cette primauté jusque dans l'ordre politique sera, moins de deux siècles plus tard, pleinement réalisé avec Grégoire VII. A quels principes théologiques se rattache la conception du pouvoir pontifical chez ce grand pape, telle est la question que M. l'abbé Arquillière s'efforce de résoudre en deux volumes dont le premier surtout intéresse cette Chronique de théologie [1].

Ces deux volumes sont, avant tout et essentiellement, des études historiques. Notre rôle doit se borner ici à découvrir la trame théologique à laquelle M. Arquillière rattache l'explication dernière des événements.

Le premier volume (le plus court, mais le plus intéressant pour le théologien) veut expliquer le mouvement qui a abouti, au moyen âge, à cette profonde compénétration de l'Eglise et de l'Etat qui fait que l'Etat chrétien (on n'en concevait pas d'autre) n'est plus qu'un instrument dirigé par l'Eglise. Ce mouvement progressif, et d'ailleurs irrégulier, l'auteur, faute d'un meilleur vocable, l'appelle l'*augustinisme politique.*

« Augustinisme », parce qu'il dérive, illégitimement d'ailleurs, de la pensée de S. Augustin. En réalité, celui-ci ne méconnaissait pas le droit naturel de l'Etat ; bien au contraire, il reconnaît une autorité légitime, conforme au dessein providentiel, à toutes les anciennes monarchies qui ont précédé le christianisme (cf. *De civitate Dei,* XIX, XXIV). A la suite de S. Paul et de la tradition patristique, il affirme le devoir d'obéissance, même aux empereurs païens, chaque fois que leurs prescriptions ne blessent pas la conscience chrétienne. Mais, dans sa considération historique de la nature humaine, déchue et régénérée, il ne semble plus accorder de véritable valeur aux vertus naturelles. La « paix » et la « justice » ne s'expliquent guère chez lui que d'une paix et d'une justice pleinement chrétiennes, c'est-à-dire s'orientant pleinement vers la fin dernière surnaturelle.

Là serait le point de départ de l' « augustinisme politique ». S. Grégoire le Grand, le premier, paraît en avoir tiré les conséquences pour l'autorité du pape sur les souverains temporels. Plus réticent à l'égard des empereurs de Byzance, Grégoire affirme vis-à-vis des rois barbares sa conception ministérielle du pouvoir royal avec moins de circonlocutions. Son ton n'est plus celui de la requête : parlant aux rois Francs et à Brunehaut, il devient impératif. On peut même relever, dans une charte de 602, à propos de concession de pri-

[1] Collection « L'Eglise et l'Etat au Moyen Age ». — II. **L'Augustinisme politique.** *Essai sur la formation des théories politiques du moyen âge,* par H. X. ARQUILLIÈRE. In-8 de XIX-157 p., 20 f. — IV. **Saint Grégoire VII.** *Essai sur sa conception du pouvoir pontifical,* par H.-X. ARQUILLIÈRE. In-8 de XXIV-602 p., 60 f. — Paris, Vrin.

vilèges à l'abbaye de Sainte-Marie d'Autun, une formule de menaces qui a pu servir de modèle à Grégoire VII pour son fameux décret de 1075. Cependant, bien que la parenté doctrinale de Grégoire le Grand et de Grégoire VII soit étroite, on ne saurait assimiler ces deux papes dans leur influence politique. Malgré ses formules impératives, S. Grégoire ne fait encore qu'ébaucher l'évolution ; il s'efforce de faire de la politique une dépendance de la religion. Le pouvoir royal est toujours *sui juris ;* mais la lente et sans doute inconsciente érosion de son fondement naturel, indépendant de l'Eglise, est déjà commencée.

Elle s'affirme avec netteté dans certaines sentences d'Isidore de Séville, qui fait de la royauté un « service » de l'Eglise. Cette idée triomphe dans les théories politiques du IXe siècle : Smaragde, Jonas d'Orléans [1] n'ont retenu du grand docteur africain que les formules extrémistes de sa critique de l'Etat romain.

Ce mouvement d'idées chemine plus lentement dans les faits. Pourtant il est saisissable dans le sacre des rois et leur serment de fidélité. Mais il se manifeste pleinement dans la conception impériale de Charlemagne : celui-ci, tout en servant les intérêts de sa puissance, a voulu les subordonner à la fonction religieuse qu'il conçoit être celle de l'empire. Il sert la civilisation chrétienne, et l'intérêt public se confond pour lui avec la pratique des vertus chrétiennes. Résultat auquel, certes, l'Eglise ne pouvait qu'applaudir et qui, en soi, constitue un bien éminent.

Mais les conséquences de cette absorption de l'institution impériale dans une fonction qui la dépasse n'ont pas tardé à se faire sentir. Quand Louis le Pieux fut considéré comme inférieur à son *ministerium* de *dux salutis et pacis,* comme « perturbateur de la paix » et « fauteur d'innombrables péchés », les évêques agissant comme *clavigeri regni cœlorum* l'aidèrent à déposer la couronne, en 833. Les papes Grégoire IV, Serge II, Benoît III, Léon IV se considérèrent alors comme chargés de veiller sur la « paix » devenue matière religieuse plus encore que politique.

C'est cette absorption du droit naturel de l'Etat dans une justice plus haute qui a favorisé l'ascension du Souverain Pontife comme maître des rois eux-mêmes. Le pape n'est-il point, par institution divine, le héraut et le gardien de la justice d'ici-bas ?

Cet héritage des idées ambiantes, Grégoire VII le recueille à son avènement et il s'en sert dans le gouvernement de l'Eglise. La royauté et l'empire étaient devenus, par suite du développement de l'augustinisme politique, des organes de l'Eglise. Grégoire VII les a vus comme ils étaient. Quand, après bien des ménagements, il a usé du glaive spirituel pour frapper le roi germanique « fauteur de schisme », pour le retrancher de l'Eglise et le déposer, il n'outrepassait aucun droit. L'Etat, au sens moderne du mot, n'existait pas encore.

Ce serait donc méconnaître les lois élémentaires de l'histoire que de faire grief à Grégoire VII d'avoir ignoré les conditions de la civilisation moderne et d'avoir appliqué à la société de son temps les droits immuables dont il était dépositaire. Il a préludé à la théorie des « deux glaives » dont il a, par avance, éclairé le sens. Cette théorie eut une incontestable influence : les papes du XIIe et du XIIIe siècle en ont incorporé la substance dans leur pensée et dans certaines de leurs lettres, en s'inspirant de l'enseignement théologique de leur époque. Innocent III la résume bien quand il dit : « Dieu a laissé au pape non seulement l'Eglise, mais le siècle à gouverner. »

La conclusion de M. Arquillière est à retenir. Appuyée sur une minutieuse analyse des faits historiques, elle éclaire d'une lumière nouvelle la difficulté théologique de la théorie des deux glaives :

« S'il est incontestable que les papes ont revendiqué les deux pouvoirs : le glaive spirituel *ad usum* et le glaive temporel *ad nutum ;* ce faisant, ils n'ont pas dévié du sens spirituel de leur mission. Nous croyons avoir montré que la théorie des deux glaives était dans l'air, avant d'être formulée : elle était dans la logique des idées courantes et des besoins de l'époque. Nous pensons avoir établi qu'elle est *d'essence spirituelle.* Dès lors que la royauté ou l'empire étaient conçus comme un organe de l'Eglise, un *ministerium* — le plus élevé, disent simplement les impérialistes ; — dès lors que sa fonction religieuse était considérée, depuis des siècles, comme sa principale raison d'être, il était presque inévitable que les deux puissances, destinées à coopérer au salut des âmes, chacune avec ses moyens, fussent concentrées, — sinon dans leur exercice, toujours soigneusement distingué, au moins dans leur substance, — entre les mains du suprême « Vicaire de Dieu sur la terre. »

Cette doctrine théologique, qui a permis aux papes de sauver la chrétienté du césaro-papisme germanique, n'a, d'ailleurs, jamais été définie dogmatiquement par l'Eglise... Boniface VIII,... dans la bulle *Unam sanctam,...* après avoir exposé avec complaisance la théorie des deux glaives, termine ce fameux document par une définition dogmatique. Or, elle est conçue dans des termes d'une modération telle, dans leur généralité, qu'elle se concilie parfaitement avec les thèses les plus classiques de la théologie moderne... » *(S. Grégoire VII,* p. 590-591).

La solution de M. Arquillière a ce grand avantage de ne pas établir, dans la théologie médiévale, la confusion du spirituel et du temporel. Le « temporel » auquel prétendaient commander les papes, n'est en réalité que le spirituel. Et cette remarque permet à notre auteur de montrer la concordance des doctrines de Grégoire VII, d'Innocent III et même de Boniface VIII avec celle promulguée par Léon XIII et Pie XI. Mais nous estimons qu'elle ne tient pas encore suffisamment compte de l'ordre temporel *ut sic,* tel que Boniface VIII lui-même se plaisait à le reconnaître dans son allocution consistoriale du 24 juin 1302. Nous

[1] Voir, dans la même collection, dirigée par M. Arquillière, l'ouvrage de M. Jean Reviron sur Jonas d'Orléans *(Ami* 1931, p. 167).

ne pouvons revenir sur ce point important (cf. *Ami* 1926, p. 708 et suiv ).

Le deuxième volume de M. Arquillière est une mine de renseignements sur la théologie du pouvoir pontifical à l'époque de la querelle des Investitures. Les chapitres v et vi en particulier contiennent de précieuses monographies sur les controverses et les historiographes grégoriens et « henriciens. » Les spécialistes du traité *De Romano Pontifice* ont tout avantage à s'y référer.

12. Les derniers fascicules du *Dictionnaire de Théologie catholique* (cv-cix) apportent, comme d'habitude, une riche constitution à la théologie historique.

La fin de la controverse janséniste et gallicane trouve en M. Carreyre un historien qualifié. Il s'agit, on le devine, du fameux « Synode de Pistoie, » auquel le *Dictionnaire* ne consacre pas moins de 96 colonnes (2134-2230).

Afin de montrer l'importance théologique du synode et des condamnations de la bulle *Auctorem fidei*, l'auteur indique les préliminaires du synode, son histoire avec les thèses qui y furent exposées, les oppositions qu'il souleva et qui aboutirent à l'assemblée de Florence, et enfin il précisa le sens et la portée de la bulle pontificale qui condamna la doctrine du synode.

L'œuvre doctrinale de Scipion Ricci, dans laquelle se trouve déjà toute la pensée du synode, est assez longuement exposée (col. 2136-2143); mais la partie la plus intéressante est, à coup sûr, l'analyse détaillée des décrets du synode lui-même sur la foi, l'Eglise, la grâce et la prédestination, les sacrements, la prière, la discipline ecclésiastique, l'autorité des constitutions synodales. Le synode résume ses décisions en six *Mémoires* qui furent adressés au Grand-Duc de Toscane pour lui demander sa protection et son aide afin de faire exécuter les décrets synodaux. La convocation d'un concile national était envisagée : ce fut même pour préparer le concile national de Toscane que le duc Pierre-Léopold réunit les évêques à Florence dans une assemblée préliminaire. M. Carreyre retrace l'historique des sessions de cette assemblée et rappelle les points qui y furent abordés.

Mais toute cette agitation devait provoquer des réactions. L'attention de Rome fut attirée sur les agissements et l'audace croissante de Ricci. Pie VI nomma une commission d'évêques et de théologiens pour examiner les actes de Pistoie. Nul doute que ces actes n'eussent été condamnés dès 1788, si « la modération du pontife ne lui eût fait craindre de blesser, par là, un prince ombrageux et susceptible. » La mort des protecteurs de Ricci eût amené l'apaisement, si une propagande effrénée ne s'était pas produite en faveur des idées nouvelles. La bulle *Auctorem fidei* parut le 28 août 1794.

« Elle est le terme d'un long travail dont le Prologue indique les étapes successives : tout d'abord les Actes du synode de Pistoie ont été examinés par quatre évêques et par trois théologiens ; puis une commission composée de cardinaux et d'évêques, a examiné les décrets d'une manière plus approfondie : des passages ont été extraits, collationnés et discutés, et chacun des juges a transmis son suffrage au pape, de vive voix et par écrit... Le pape, avec quelques conseillers, examina ces rapports et les propositions qu'ils signalent. Enfin, sous sa direction et son contrôle, il s'est fait un dernier travail de rédaction et de mise au point. Un certain nombre de propositions, extraites des Actes du synode ou des documents qui les ont préparés, ont été groupées et coordonnées. Les passages sont cités textuellement et qualifiés avec les notes précises qu'ils méritent, si on les prend dans un sens nettement spécifié. Ce dernier travail est attribué au cardinal Gerdil.

(La bulle) se présente avec des caractères qu'il faut souligner. Tout d'abord elle applique à chaque proposition la censure spéciale qui lui convient, tandis que les bulles contre Baïus et contre Quesnel énonçaient une longue liste de propositions et ajoutaient les censures ou notes appliquées à ces propositions, sans indiquer, en détail, pour chaque proposition la note correspondante... De plus, la bulle *Auctorem* précise le sens exact dans lequel chaque proposition, extraite des Actes de Pistoie, est condamnée et attache la condamnation à ce sens, en sorte que la condamnation porte formellement sur un sens déterminé, quelle qu'ait pu être l'intention de l'auteur. Il n'y a plus d'échappatoire possible, puisque la bulle ne juge pas les intentions » (col. 2204-2205).

Suit l'analyse des 85 articles de la Bulle. M. Carreyre en donne le sens sans en fournir la traduction française. Le travail du traducteur eût été fastidieux, mais combien utile pour nos étudiants en théologie, que déroutent trop souvent le latin contourné et les longues phrases incidentes du texte de la Bulle.

### § IV. — Monographies

Les cinq fascicules précités du *Dictionnaire* sont riches en monographies intéressantes. Signalons, parmi les plus utiles à la théologie, celles des auteurs suivants : Jean *Petit* († 1411); Bernard *Pez* († 1735); *Phébade*, évêque d'Agen au IVe siècle ; *Philarète* Drozdov, métropolite de Moscou († 1867) ; *Philippe de Harvengt* († 1183) ; *Philippins* (monographie sur l'Oratoire d'Italie, fondé par S. Philippe Néri au XVIe s.) ; *Philostorge* († vers 425) ; *Philothée Kokkinos*, deux fois patriarche de Constantinople (XIVe s.) ; *Philoxène de Mabboug*, métropolite monophysite de Hiérapolis, en Syrie († 523) ; *Photin de Sirmium*, hérétique du IVe s. ; toute la série des papes PIE, depuis S. Pie Ier jusqu'à Pie X, en faisant une place spéciale à Pie II (Æneas Silvius) ; à Pie IV, en raison du concile de Trente ; à Pie VI, dont le pontificat fut si tourmenté ; à Pie VII, dont les rapports avec Napoléon appelaient un assez long exposé ; à Pie IX, sous le pontificat duquel la question romaine prit un aspect douloureux et dont il fallait noter les rapports avec les différents Etats d'Europe ; enfin à Pie X.

Fondée en 1830

Registre du Commerce Seine n° 43.793

# LA NATIONALE

Entreprise privée régie par la Loi du 17 mars 1905.
Anciennement Compagnie Royale d'Assurances sur la Vie.

Siège Social
3, rue Pillet-Will, 3
PARIS

**RENTES VIAGÈRES IMMÉDIATES OU DIFFERÉES** aux conditions les plus avantageuses.

Pour les personnes parvenues à l'âge de la retraite, la RENTE VIAGÈRE est le remède le plus efficace à la cherté de la vie et constitue le plus sûr des placements.

Renseignements confidentiels et prospectus gratuits au Siège Social, à Paris, ou chez les Agents Généraux en province

---

ANCIENNE ŒUVRE DU VIN DE MESSE
*fondée par M. l'abbé ROUS en 1871*

## SPÉCIALITÉ DE VINS DE MESSE

Rosé et blanc doux, Blanc sec supérieur
livrés en bonbonnes et en fûts

VINS CHOISIS de TABLE, blanc, rouge et rosé
livrés en barriques et feuillettes

**Etablissements Veuve P. OLIVER**
Banyuls-sur-Mer (Pyrénées-Orientales) R. C. Céret 146.

---

**LOURDES** VILLA SOULAGNET
22, Rte de Pau, 5 m. Grotte.
Maison recom. au Clergé. Prix spéciaux pr groupes. Confort.

---

**Matériel** pour les INSTALLATIONS DE LUMIÈRE ÉLECTRIQUE
Matériel de T. S. F. (Postes et Amplis)
*Renseignements gratuits*
**Appareillage Electrique LEWIS,**
18t. rue Lafayette. PARIS (Xe).

---

PANSEMENTS
COMPRESSES
BANDES DE CRÊPE
LINGERIE CHIRURGICALE
LINGERIE HYGIÉNIQUE
CULOTTES, CALEÇONS, BRASSIÈRES
GILETS, TRICOTS
SOUS-VÊTEMENTS HYGIENIQUES
LAYETTE

TETRA GAZES ÉTOFFES MARQUE DÉPOSÉE

Exigez la marque

Siège Social
48, rue de Laborde
PARIS (8e).

**TETRA**

---

**VITRAUX** L. BALMET 25, Cours Berriat, GRENOBLE. Vitraux en tous genres et tous styles. Restauration (Voir le n° du 9 août de l'*Ami*).

---

**VINS DE MESSE**

**CAVES DES PRÉMONTRÉS**

Abbaye de St-Michel de Frigolet.
Adresr correspde : Mr Yvrard, 4, Quai Vauban, Sète (Hlt).

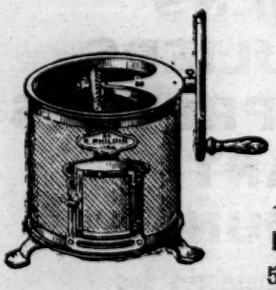
---

# LA HERNIE

## n'est plus une infirmité

depuis qu'un nouveau mode de contention vraiment ingénieux et pratique a été offert à ceux qui en sont atteints. Tous les intéressés savent qu', sauf l'opération, il n'existe aucun autre moyen de se défendre contre ce mal que le port d'un bandage. Mais les anciens appareils étaient munis de pelotes dont le volume était proportionné à celui de la tumeur, et qui occasionnaient une gêne plus grande que le mal lui-même. L'invention du bandage élastique par le Dr L. BARRÈRE avait déjà réalisé un grand progrès, mais les derniers perfectionnements apportés à sa méthode ont permis de supprimer cet accessoire cru indispensable. Le NÉO BARRÈRE ne comporte aucune pelote, il maintient cependant toutes les hernies réductibles quelque soit leur volume, exactement comme la main posée à plat sur l'orifice. C'est une véritable révolution dans l'art herniaire dont des milliers de hernieux ont déjà éprouvé les bienfaits. La preuve irréfutable en est donnée sur le champ car l'essai du NÉO BARRÈRE est toujours gratuit et sans engagement. Il suffit de s'adresser aux Etablissements du Dr L. BARRERE, 3, Boul. du Palais, Paris, qui vous feront parvenir discrètement tous les renseignements nécessaires et les adresses des 150 dépositaires, exclusifs de la méthode BARRERE, médecins, pharmaciens ou bandagistes, installés en France et à l'Étranger.

---



## Eplucheuses de légumes

Prix pour Communautés, Œuvres, Séminaires.
70 modèles depuis 125 fr.
TOUS ARTICLES DE CUISINE
*— Représentants demandés —*
PHILPIN, constructeur,
50, boul. de la Villette, PARIS.

---

**FALCE** doreurs, quai du Pont-Neuf, 50, TOURS, pr diocèses Ouest-Sud ; à THIEUX, S. et-M., pr Est-Nord. Dor. argent. Objets du Culte.

---

# HARMONIUMS ET PIANOS LABROUSSE

33, rue de Rivoli — 41 bis, Bd des Batignolles, PARIS.

## NEUF ET OCCASION EN TOUTES MARQUES

T. S. F.
PHONOS
DISQUES
LUTHERIE
MUSIQUE

ACHAT
ÉCHANGE
RÉPARATION
LOCATION
— CRÉDIT —